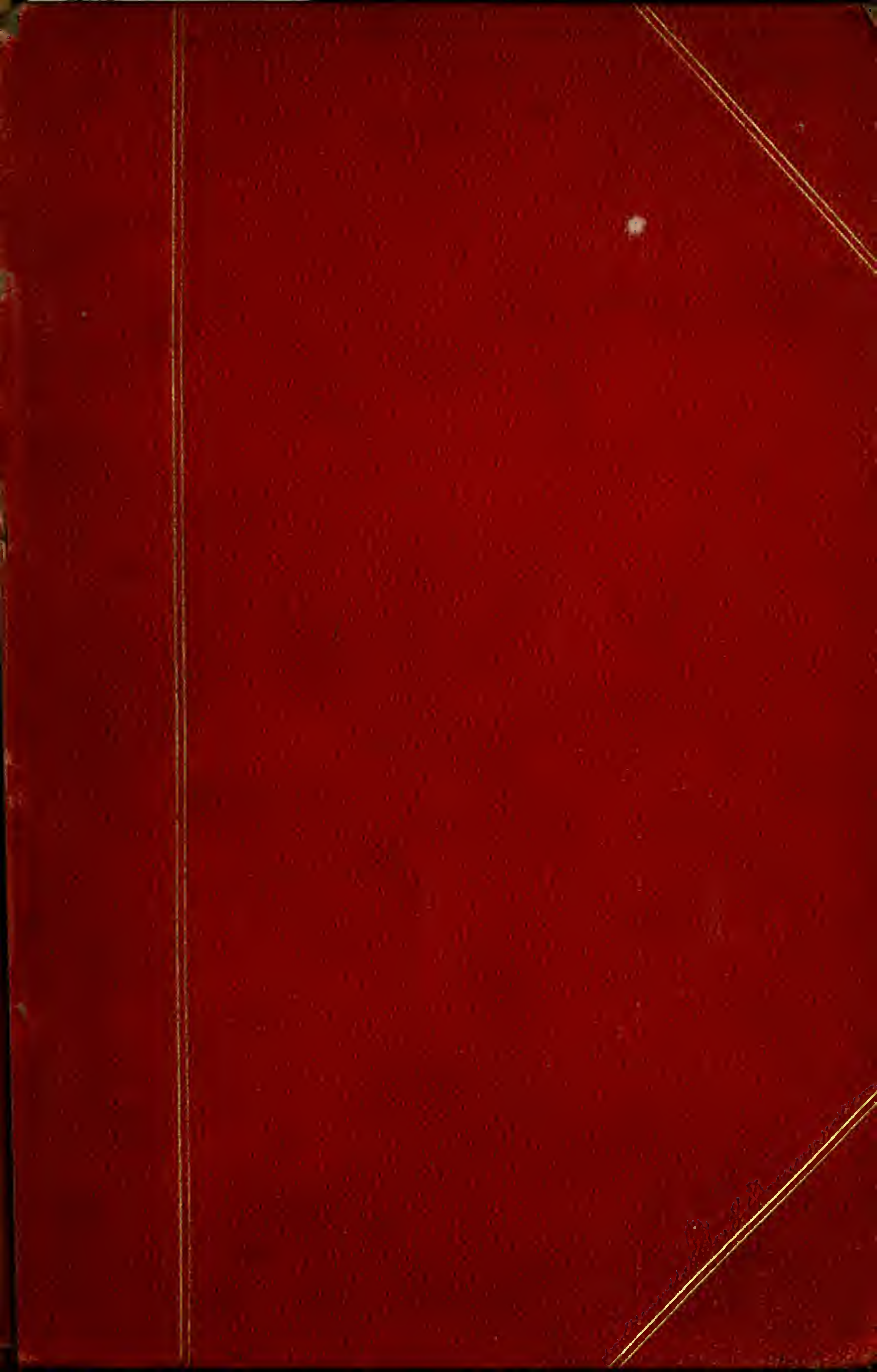
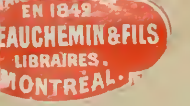








ESSAI THÉORIQUE

DE

DROIT NATUREL

1

APPROBATIONS.

Reimprimatur.

Fr. Dominicus BUTTAONI, O. P. S. P. A. Magister.

Imprimatur.

Fr. Ant. LIGI BUSSI, Archiep. Icon. Vicesgerens.

Imprimatur.

Tornaci, die 29 Junii 1857.

A.-P.-V. DESCAMPS, Vic. Gen.



ESSAI THÉORIQUE

DE

DROIT NATUREL

BASÉ SUR LES FAITS

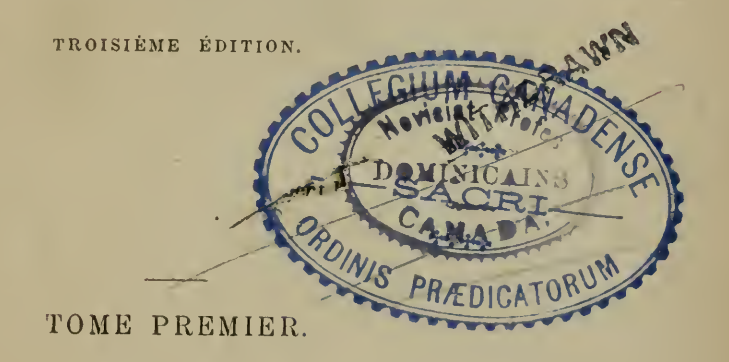
PAR

LE R. P. TAPARELLI D'AZEGLIO

de la Compagnie de Jésus.

TRADUIT DE L'ITALIEN D'APRÈS LA DERNIÈRE ÉDITION AVEC APPROBATION DE L'AUTEUR.

TROISIÈME ÉDITION.



TOME PREMIER.

PARIS
Librairie Internationale-Catholique,
RUE BONAPARTE, 66.

LEIPZIG
L.-A. Kittler, Commissionnaire,
QUERSTRASSE, 34.

Vve H. CASTERMAN
ÉDITEUR PONTIFICAL, IMPRIMEUR DE L'ÉVÊCHÉ.
TOURNAI
1883


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

APPRÉCIATION

DE LA

BIBLIOGRAPHIE CATHOLIQUE.

Le soi-disant progrès, qui prétend avoir fait le vide de Dieu dans la science et dans le monde, travaille à éliminer aussi le droit du milieu des hommes. Il veut mettre enfin ce mot au nombre de ces « bons vieux mots, un peu lourds peut-être, que la philosophie » interprétera dans des sens de plus en plus raffinés, quoique bien sûre de ne les rem- » placer jamais avec avantage (M. Renan), » et parmi lesquels le nom de Dieu occupe le premier rang..... Hélas ! nous n'en sommes plus à appréhender les premières tentatives ! Combien cette grande parole, devant laquelle tout s'inclinait jadis, — le droit ! — est déjà amoindrie, en cette époque de petitesses et de rapetissements ! Combien elle a perdu de son antique autorité, de son antique puissance, de son antique inviolabilité !... Il fallait s'y attendre : était-il si mal aisé de prévoir que les théories d'athéisme savant, accueillies sans horreur, et même avec une sorte d'indulgence, étaient le prélude et le signe avant-coureur de toute espèce d'outrages au droit? Qui oserait dire que nous ne touchons pas à un temps où l'étude du droit sera remplacée par un cours « d'idées modernes? » — Les ennemis du droit, qui sont, par là même, les ennemis de Dieu, pourront bien, certainement, amener la désolation et les calamités sur la terre, mais ils ne fixeront jamais la victoire sous leurs tristes drapeaux. L'*Essai théorique de droit naturel* (a), que le P. Taparelli d'Azeglio a publié en italien, et qu'un Père de la même Compagnie, dit-on, a traduit en français, suffirait à lui seul pour relever les espérances les plus découragées. En montrant, en quelque sorte à nu, que les racines du droit vont jusqu'au fond même de la nature humaine, cet ouvrage constate d'une manière inattaquable que, porter atteinte au droit, c'est porter atteinte à la nature humaine, parce que l'un n'est pas moins indestructible que l'autre. C'est là son grand mérite, et c'est aussi sa force. Au lieu d'être assis sur le système, l'utopie ou l'erreur, comme le fameux *Contrat social* et toutes les théories révolutionnaires, qui devraient être appelées Droit imaginaire, Droit conventionnel, Droit fantastique, le *Droit naturel* du P. Taparelli est basé sur les faits, sur les faits de la nature humaine étudiée avec science et impartialité. Il en résulte que la théorie, élevée sur ce terrain, au moins dans ses assises et ses grandes lignes, est en quelque sorte la nature humaine elle-même mise en forme, et que le titre de *Droit naturel* est bien son titre : elle le mérite et le réalise, remontant, mieux qu'aucune, jusqu'au point précis où le droit sort de notre propre nature.

Ayant ainsi compris la nécessité rigoureuse de donner pour base au droit les faits de la nature humaine, sans rien ajouter, sans rien omettre, le P. Taparelli ouvre son travail par

(a) La première édition, dont rend compte ici la savante *Revue*, avait 4 volumes gr. in-8.

l'étude de l'homme, ou plutôt par l'analyse de nos diverses facultés, ne les considérant toutefois que dans leurs rapports avec son sujet. Et ce n'est pas un homme possible, un homme abstrait qu'il étudie : c'est l'homme tel qu'il est, l'homme tel qu'il a toujours existé, possédant la notion de la divinité, cause de l'univers, de ses principaux attributs, l'exercice de la raison, les idées abstraites de l'être, de l'unité, de l'ordre. L'analyse des facultés et des idées de l'homme concret et réel, et des faits que ces idées expriment, a donné, comme conséquences, les larges et fortes assises sur lesquelles est appuyé tout ce grand travail, ces longues déductions, qui se déroulent avec cette rigueur et cette impartialité de logique sans lesquelles il est facile de faire mentir les faits eux-mêmes. Essayons de résumer cette théorie.

L'homme vit pour agir ; il agit pour obtenir son bien. Il y a pour l'homme un vrai bien et un faux bien ; le vrai bien de l'homme est d'atteindre sa fin. Voilà pourquoi il a, plus que tous les autres êtres, en lui-même, dans sa nature, un principe d'impulsion, qui le porte à réaliser les desseins qu'a eus sur lui l'infinie sagesse qui l'a créé, et qui ne pouvait le créer sans lui assigner, en même temps, une fin dernière et sublime. Cette impulsion primordiale de la volonté n'est autre chose qu'une invincible tendance de la volonté vers le bonheur. Notre intelligence elle-même nous présente le vrai bonheur comme la fin propre, le vrai bien, la véritable perfection de l'homme. Cette fin produit dans sa libre volonté une tendance raisonnable, qui renferme le double élément de la fin nécessaire et du libre arbitre, c'est-à-dire le devoir ou l'obligation morale. L'obligation morale a pour cause formelle la volonté du Créateur ; la volonté du Créateur nous est connue naturellement par la contemplation de toutes les facultés de l'homme, contemplation qui est parfaitement proportionnée à notre raison. Il y a donc en nous une loi naturelle éternellement décrétée par l'intelligence et la volonté divines, démontrée par la raison, manifestée par l'ordre de l'univers. La raison découvre, dans l'ordre de l'univers, le motif pour lequel une action paraît conforme ou non à l'intention du Créateur, et elle formule un jugement abstrait, qui, appliqué à nos facultés agissantes, devient la conscience. L'étude des jugements de la conscience, dans leur origine et leur nature, constitue l'éthique, ou science morale. C'est cette science qui doit régler les mœurs et toute la vie morale de l'homme. — Mais l'homme n'est pas un être isolé : c'est un être religieux et social, autant qu'un être raisonnable : ces trois choses se lisent avec une égale clarté dans sa nature. Puis donc que l'homme doit avoir des relations naturelles avec Dieu et avec ses semblables, à la science qui règle son action individuelle, son intelligence, sa volonté, ses passions, par le moyen des habitudes vertueuses, il devra joindre la science religieuse et la science sociale, qui règlent ses actions dans leurs rapports avec Dieu et avec les autres hommes. La raison dit à l'homme qu'il dépend essentiellement de l'Etre infini, de la Vérité suprême, du souverain Bien. Ce principe est le fondement de la science religieuse, et il produit en nous l'idée des trois devoirs principaux qui nous obligent envers Dieu : le culte, la foi et l'amour. La connaissance évidente que nous avons de l'identité de nature qui existe entre tous les hommes est le fondement de la science sociale, et elle produit l'idée du devoir social, c'est-à-dire de ce premier devoir qui oblige chaque homme à procurer, dans une certaine proportion, aux autres hommes, le bien qu'il se veut à lui-même. Comme conséquences de ce premier principe, de ce premier devoir, se présentent les idées du droit social, de la justice, qui observe ce droit, de l'égalité spécifique de tous les hommes, fondée sur l'identité de leur nature. Mais la nature humaine n'existe pas en elle-même ; elle est actualisée dans chaque individu, et cette individualisation ne peut avoir lieu en dehors des conditions de la matière, de l'espace et du temps. Or, ces conditions produisent l'inégalité entre les individus divers, et une telle inégalité, que l'égalité naturelle des droits, résultat de l'égalité spécifique, doit être modifiée, dans la réalité, par l'inégalité individuelle. Cette inégalité, ou, si l'on aime mieux, cette variété dans l'égalité, est la conséquence *naturelle* de la *nature* de l'*homme réel*, qui a un double élément, l'élément spirituel et l'élément matériel. Elle produit aussi une grande inégalité, une grande

variété, dans toutes les relations qui font que l'homme se trouve uni à tels ou tels individus par le lien d'une association constante. Or, une association constante ne peut se former entre des êtres libres que par un principe d'unité, qui lie leur volonté et les oblige d'employer ensemble des moyens indifférents par eux-mêmes, pour arriver à une même fin. Ce principe d'unité doit être un principe intelligent, afin qu'il puisse proportionner les moyens à la fin. Il y aura donc évidemment, dans toute société humaine, un ou plusieurs hommes qui deviendront le principe de l'unité sociale. Dans l'ordre naturel, en effet, il n'y a pas sur la terre d'autre être intelligent qui puisse diriger vers une fin donnée des actions indifférentes de leur nature. Au surplus, comme plusieurs hommes ne forment une unité que dans l'acte pour lequel ils s'accordent, il s'ensuit que les sociétés qui ne sont pas gouvernées par une seule volonté individuelle devront être gouvernées par le consentement de plusieurs. — Telle est la théorie de l'être social : elle s'appuie sur les faits, et les faits la confirment. Des hommes sont en société ; ils sont unis par leur nature, ils sont égaux par leur essence, inégaux dans leur personnalité ; ils sont doués d'une volonté libre, et, pour être vraiment unis en société, ils ont besoin d'un principe qui soit *un* naturellement, ou du moins artificiellement. En appliquant à ces faits le principe général du devoir, il se trouve que l'homme doit être gouverné, et il l'est en effet ; que la supériorité de fait amène ordinairement la supériorité de droit, et c'est ce que nous voyons ; que jamais les sujets ne peuvent être souverains, et l'expérience en fait foi ; enfin, que la monarchie ne peut être une polyarchie, ni la polyarchie une monarchie, et cela est évident. « Au contraire, la doctrine hypothétique du *Contrat social* veut nous faire » admettre que l'homme est libre de sa nature, et que, de fait, il est partout dans les » fers ; qu'il est souverain de droit, et sujet de fait ; qu'il a créé la société, tandis que, de » fait, c'est dans la société qu'il est né ; qu'il confère l'autorité de droit, tandis que, de fait, » il ne la confère point ; qu'il a fait un contrat, tandis que ce contrat n'a jamais existé ; » qu'ainsi il a voulu garantir tous ses droits, tandis qu'il y a renoncé d'une manière » absolue ; que tout Etat est une démocratie, tandis que nous voyons de vraies monar» chies ; que tous les hommes sont égaux, tandis que nous voyons partout l'inégalité des » rangs et des conditions ; que nous sommes censés donner notre consentement, tandis » que nous voyons tout faire malgré nous ; que nous sommes censés faire la loi, tandis » que nous la subissons (t. I, p. 356). » Pour déterminer en qui résidera l'unité physique ou morale de l'autorité, à qui la nature des choses imposera le devoir, et, par conséquent, donnera le droit de gouverner une société, il faut considérer quels sont les faits qui peuvent amener les hommes à s'associer entre eux et les y obliger. Or, la volonté humaine ne peut être liée que par Dieu, au moyen de la loi naturelle manifestée dans les faits naturels, ou par d'autres hommes qui ont un droit sur elle en vertu de l'ordre de la nature, ou par un contrat dans lequel la volonté s'oblige elle-même. Telles sont les trois sortes de faits qui peuvent être l'origine et la cause obligatoire d'une association. C'est d'après cela que l'on pourra déterminer la personne qui devra diriger et rapporter les moyens à la fin de la société. Quand il intervient un fait naturel qui, par lui-même, est constant, l'association et son autorité sont censées venir de Dieu. Dans les deux autres catégories de faits, les hommes qui sont la cause efficiente du lien social, pourront, au contraire, déterminer eux-mêmes l'individu à qui il appartiendra de gouverner la société ; Dieu nous manifeste lui-même quel doit être le supérieur de la société naturelle, et, d'ordinaire, il donne à cet individu une aptitude en rapport avec la fin qu'il doit obtenir. Au contraire, dans les sociétés libres, les hommes sont ordinairement conduits à conférer l'autorité à celui en qui ils remarquent une capacité relativement nécessaire, des aptitudes en rapport avec la fin de la société. Ces aptitudes sont naturellement de deux sortes ; car, pour obtenir la fin de la société, l'autorité doit diriger les volontés et les forces des individus d'après la raison : elles opèreront ainsi harmoniquement, dans l'ordre universel, d'après le différent usage de leurs moyens. Or, la volonté humaine est mue par le droit dans l'ordre de la raison ; l'homme et l'univers sont régis par certaines forces, matérielles

ou spirituelles, par lesquelles on parvient à différents résultats, d'après des lois déterminées : l'aptitude au gouvernement sera donc ou un droit ou une force. Si l'un et l'autre élément se trouvent réunis dans le même individu, l'aptitude sera la plus parfaite possible ; si ces deux éléments sont isolés, la société sera dans une agitation funeste ; elle devra tendre à les réunir, et, en tout cas, elle devra alors donner la préférence à celui qui possède le droit, afin de ne pas s'exposer au danger de périr.

Quand une société est formée par la force, par la violence et sans aucun droit, elle n'est pas pour cela privée de tout gouvernement : l'autorité essentielle à toute société est exercée par l'usurpateur, par l'injuste possesseur ; mais celui-ci n'a pas le droit de conserver, la société n'a pas le devoir de respecter une possession qui est le fruit de la violence et qui ne se maintient que par la force. — Celui qui sera mis en possession des droits de l'autorité par un des trois principes qui peuvent en investir, devra s'efforcer de faire atteindre à la société sa fin propre ; pour cela, il devra agir, et son action devra procurer aux associés les biens qu'ils sont en droit d'attendre de l'association ; il devra organiser la société de manière qu'elle-même puisse procurer ces différents biens ; enfin, il devra faire en sorte que l'association ait avec les autres sociétés, les relations qui peuvent l'aider à parvenir à sa fin. Ainsi, l'autorité protégera chacun des associés contre les causes matérielles de ruine qui menacent ordinairement ou accidentellement son existence, sa santé, sa fortune. Recueillant le dernier soupir de ses membres avec une piété maternelle, elle assurera à leur cendre le respect des survivants ; elle leur garantira l'exécution de leurs dernières volontés, et leur donnera une sorte d'immortalité, continuée dans les enfants ou dans les amis qui leur survivent ; elle les protégera encore contre la malice humaine. Par le châtiment du crime et par les mesures préventives, elle assurera le repos des citoyens. C'est ainsi qu'elle emploiera toutes les ressources dont elle dispose, pour ramener à l'ordre les coupables qui l'auront violée. Elle unira ensuite les efforts des associés pour les diriger vers un nouvel ordre de choses, dans lequel, agissant de concert, ils soient en état d'atteindre, par l'union des forces associées, une perfection à laquelle les individus isolés ne pourraient parvenir. A cette fin, elle mettra d'abord tous ses soins à créer, parmi les membres de la société, l'unité des pensées par la propagation de la vérité, ordonnatrice naturelle des intelligences, et par l'extirpation de l'erreur et de l'ignorance. Comme une semblable entreprise exige nécessairement la possession infaillible et assurée de la vérité, l'autorité sociale ne pourra atteindre à ce degré de perfection si elle n'est éclairée par la lumière d'une vérité surnaturelle. Elle s'efforcera ensuite de conduire les intelligences associées à leur perfection par l'instruction civile et par l'instruction spéciale. Mettre chacun en état de connaître ses droits et ses devoirs sociaux ; propager, parmi les intelligences vulgaires, les notions élémentaires, et parmi les intelligences élevées, les connaissances les plus nobles ; civiliser les générations arrachées à l'oisiveté et au crime, pour en faire d'utiles instruments du bonheur public, tel est le but élevé de l'instruction publique considérée dans toute son extension civile, scientifique et technique. Les intelligences ainsi préparées, il ne sera pas bien difficile de mouvoir les volontés vers le bien commun, en les affectionnant à la société au sein de laquelle elles vivent, aux formes dont l'autorité sociale est revêtue, aux personnes dans lesquelles elle réside, aux lois, aux institutions par lesquelles elle opère, aux membres de la société, au territoire qu'ils habitent et qui les nourrit. L'amour de la patrie sera d'autant plus facile à réaliser, que la société saura mieux convaincre l'intelligence de ses membres de la sagesse de ses ordonnances, frapper leurs sens et leur imagination par de vives images, et satisfaire innocemment leurs intérêts et leurs passions. Rien ne lui sera plus utile pour cela que les mesures qu'elle prendra pour leur bien-être matériel, en favorisant le développement de la fortune publique par la prospérité du commerce et la possession pacifique des biens matériels. — Or, quelle est la personne qui doit donner à la société l'aptitude nécessaire pour atteindre son but, et de quelle manière la société peut-elle acquérir cette aptitude? La personne, c'est le possesseur des droits politiques ; et le moyen, c'est l'organisation sociale. La possession des

droits politiques doit être étudiée dans une société paisible et dans une société bouleversée, et cette question, ardue autant que profonde, implique celles de la souveraineté, de l'hérédité, de la légitimité, de l'insurrection, et de la distinction entre l'autorité et la possession de l'autorité. Dans tous les cas, les membres de la société attendent d'elle protection pour leurs droits vifs, secours positif pour tous les biens à l'acquisition desquels les forces individuelles ne peuvent suffire. La protection des droits vifs consiste à écarter les ennemis de l'ordre physique et ceux de l'ordre moral, et à repousser tous les obstacles qui pourraient empêcher l'exercice de ces droits. Elle est accordée aux associés par le moyen de l'administration civile et judiciaire, par les réglements de police, etc. C'est aussi ce moyen qui permet à la société de venir au secours de ses membres et d'accroître leurs forces individuelles, en perfectionnant leur intelligence, leur volonté et leurs ressources matérielles ; et c'est ainsi qu'elle les conduit à une perfection sociale qui peut se développer indéfiniment. — Pour réaliser toutes ces choses, il faut nécessairement une organisation administrative : il est impossible que, seules, l'intelligence et l'activité de l'autorité suprême atteignent immédiatement tous les membres de la société : il faut donc qu'elle fasse participer au gouvernement une foule de fonctionnaires subordonnés, qui puissent matériellement faire régner l'ordre dans toutes les parties de la multitude associée. L'autorité suprême a donc le droit de constituer, d'organiser la société ; elle pourra communiquer aux fonctionnaires trois sortes de fonctions, trois pouvoirs auxquels on peut ramener toutes les actions de l'homme en général, et de la société en particulier. Ces pouvoirs se rapportent aux trois grandes facultés de l'homme : la connaissance, la volonté, l'exécution. La connaissance de la société agit par le moyen de l'inspection, de la remontrance, et de la discussion : c'est le pouvoir délibératif. La volonté sociale agit par la confection et la promulgation des lois : c'est le pouvoir législatif. L'exécution porte sur les personnes et sur les choses : c'est le gouvernement proprement dit, ou l'administration ; c'est la force morale de la magistrature ou la force physique de l'armée. Toutes ces attributions sont comprises dans l'appellation générale de pouvoir exécutif, qui est le complément nécessaire des pouvoirs politiques. Son but est de maintenir et de procurer la fin propre de chaque société, qui est l'ordre extérieur des associés, et de la subordonner à la fin dernière de l'homme. Mais, comme toute société peut se trouver en contact avec d'autres sociétés égales et indépendantes, le devoir universel de bienveillance l'oblige de souhaiter et de procurer aux autres tous les biens qu'elle se souhaite raisonnablement à elle-même. Ce devoir lui donne aussi le droit de défendre les biens qu'elle possède légitimement : de là la nécessité de l'ordre international et d'une autorité qui règle cet ordre. De cet ordre, on peut déduire les fondements du droit international, dans l'état de paix comme dans l'état de guerre, ainsi que la tendance générale de l'humanité à former une société universelle. La société universelle de tous les hommes est l'accomplissement final des desseins de Dieu sur l'humanité. Le grand obstacle à cette société universelle, c'est l'égoïsme avec les passions humaines, c'est l'individualisme. Dieu leur a opposé le catholicisme, afin d'unir ainsi toutes les intelligences dans une infaillible vérité, toutes les volontés dans la sainteté des mœurs et des lois, toutes les actions dans l'unité visible du gouvernement ecclésiastique. Ce plan merveilleux du divin architecte doit se réaliser dans la succession des siècles et des générations humaines. Les premiers linéaments de ce plan furent tracés dans la première famille, qui, se développant d'une foule de manières différentes, dans l'ordre matériel et dans l'ordre moral, a produit ainsi une variété presque infinie de sociétés particulières, lesquelles sont les éléments de cette société une et universelle qui devra se former un jour : *Fiet unum ovile et unus pastor.*

Telle est, très-sommairement, ou mieux très-imparfaitement esquissée, — *incedo per ignes,* — la théorie du P. Taparelli. On voit que cet éminent esprit a parcouru « la longue » et périlleuse carrière de l'activité humaine, depuis le sanctuaire de la conscience individuelle jusqu'à ces vastes systèmes de gouvernement qui semblent embrasser l'édifice » social tout entier (t. I, p. XIV). » Huit livres suffisent à l'auteur pour toucher à toute

cette multitude de sujets. — Le premier livre déduit de l'anthropologie les notions ontologiques de l'acte humain et les premières lois de l'action individuelle. — Le second livre tire, par une conséquence nécessaire, de la nature humaine, l'idée de société. — Cette idée générale de société ne pouvant devenir une réalité sans le concours de l'homme, le troisième livre expose les conditions de ce concours, les lois de cette opération par laquelle l'homme, en formant la société, coopère à la réalisation de l'idée divine. — Le quatrième traite la question du but, de la fin de la société, qui est d'établir l'ordre entre les individus et de perfectionner leur association. — Le cinquième étudie les lois organiques de la société, de ce corps moral dont l'unité résulte de l'union des individus. — Le sixième fait connaître les règles que doit suivre une société quelconque dans ses relations avec le reste du genre humain. — Et comme de l'ensemble de toutes ces considérations, appliquées aux différences individuelles des personnes et des sociétés, naissent des rapports très-variés qui ont tous leurs lois propres, le septième livre indique les principales relations sociales, et les range toutes dans une classification raisonnée. — Enfin, pour faciliter l'intelligence d'une matière aussi vaste, et pour mettre en évidence l'enchaînement logique des doctrines exposées, le huitième livre résume tout l'ouvrage, et présente, sous une forme sévère et rigoureusement abrégée, — sous la forme du théorème géométrique, — toute la substance des principes et des conclusions. — Ces huit livres ne remplissent que les trois premiers volumes; le quatrième est formé de notes critiques et polémiques se rattachant aux différentes matières traitées dans l'ouvrage. Disons ici en passant que cette disposition n'est ni heureuse ni commode. La vraie place de ces notes, d'ailleurs intéressantes, était à la fin de chaque livre.

Avons-nous réussi à donner une idée de cet immense et puissant travail? Ce qui est certain, c'est que nous n'avons pas fait même soupçonner la mâle jouissance que l'on goûte à lire, ou mieux, à étudier ces pages austères, où chaque mot fait réfléchir. Le P. Taparelli est bien incontestablement une intelligence vigoureuse, large, profonde. Mais si, en lui-même et spéculativement, ce livre console, en montrant clairement, de ce côté, la grandeur de l'homme, et en constatant l'immortalité du droit, il ouvre aussi le champ à de tristes réflexions, quand, à côté des riants tableaux qu'il déroule, la pensée se reporte à l'histoire et évoque la longue série des iniquités humaines.

Le P. Taparelli a donné à sa théorie un fondement purement philosophique, afin de n'être pas récusé à l'avance, comme il l'eût été s'il eût pris un autre point d'appui. Il a cru cela d'autant plus nécessaire, qu'on se donne aujourd'hui une plus grande licence de raisonner à sa guise sur tous les droits, sur tous les devoirs, sur tous les points de la morale publique et privée. Bien que, élevé sur ce fondement, le droit n'ait plus toute la force, toute l'autorité qu'il peut avoir, cependant son existence et sa nécessité n'en sont pas moins inébranlablement démontrées. Mais tout dépend de la manière de lire dans la nature humaine : le P. Taparelli y a lu avec profondeur et impartialité, tandis que les rationalistes et les révolutionnaires ne savent et ne veulent y lire que leurs systèmes préconçus. Ils font de la raison humaine un cercle essentiellement fermé, dans lequel le raisonnement roule sans cesse sur lui-même, comme si tout finissait en ces misérables limites; tandis que le P. Taparelli suit telle qu'elle est la spirale sublime qui mène à la foi et à Dieu. Aussi, quoique partant de la nature humaine, fait-il remonter la source du droit, même du droit civil, aux devoirs de l'homme envers Dieu. L'homme naturellement religieux et social, voilà le fait qu'il faut présenter sans cesse aux adversaires et aux ennemis du droit, pour réduire en poussière toutes leurs prétentions, tous leurs systèmes. Appuyant sur ce roc toutes les colonnes de l'édifice social, le P. Taparelli en montre admirablement la belle ordonnance et la parfaite solidité. Aussi donne-t-il d'un bout à l'autre de son ouvrage l'explication radicale de l'état pénible des sociétés contemporaines et de l'instabilité des constitutions. Il en fait très-légitimement remonter la cause aux doctrines protestantes. C'est au protestantisme, en effet, que nous sommes redevables de la séparation entre le principe légal et le principe moral. « L'âme du protestantisme, dit-il, c'est l'esprit

» individuel établi juge, en dernier ressort, de tous les dogmes de la religion, de toutes » les lois de la morale; et si les protestants s'étaient avisés de traiter le droit comme ils » avaient traité la morale, ils auraient dû faire disparaître du droit social tout principe » d'unité. Mais ils savaient que sans unité la société ne peut subsister un seul jour... C'est » pourquoi ils ont été conduits peu à peu à isoler tout à fait le droit de la morale. » Tandis qu'ils abandonnaient la morale aux inspirations de la conscience individuelle, » ils confiaient le droit au pouvoir législatif de la société... Le protestantisme a posé en » principe, qu'on peut faire un traité de droit sans s'inquiéter le moins du monde de la » morale (t. I, pp. xv, xvi). » Si les protestants ont pratiquement réagi contre ce principe en y étant infidèles, le pur rationalisme a exécuté l'œuvre entière. « Il est parti de la » philosophie subjective de Descartes, pour aboutir, par des développements successifs, » au *moi absolu* de Fichte, à cet égoïsme abject qui peut se traduire par cette belle for- » mule : Aimez-vous vous-même au-dessus de tout, et aimez votre prochain pour l'amour » de vous! Aux yeux de Fichte! cette formule était le fondement inébranlable de tous les » droits et le renversement de tous les devoirs (ibid., p. xviii). » Avouons qu'un traité de droit écrit à ce point de vue mérite une attention sérieuse et renferme de graves enseignements. Nous regrettons vivement qu'il ne nous soit pas permis de les faire ressortir.

Si les bases de ce grand traité sont de tout point inébranlables, est-ce à dire que, malgré la rigueur et la sûreté des déductions, malgré cette logique magistrale et puissante qui va toujours « du fait au raisonnement, » toutes les conclusions, toutes les vues, tous les aperçus soient à accepter sans examen? Non, sans doute. S'il en était ainsi, ce livre ne serait pas d'un homme. L'*Essai théorique de droit naturel* peut, sous beaucoup de rapports, être comparé à un traité de théologie, mais particulièrement sous celui-ci : malgré la certitude divine et l'infaillibilité de ses principes et de ses bases, la théologie est d'une application souvent très-difficile dans le détail des actes de la vie, et des hommes de la plus haute valeur peuvent différer d'avis, même sur des matières considérables. Dans ces déductions lointaines, le lecteur conserve sa manière de voir personnelle et jouit du même droit que l'auteur. Ainsi, rien n'oblige à épouser la prédilection qu'il laisse paraître pour tel ou tel régime, ni pour certains personnages historiques, que l'on peut même juger, selon nous, avec une légitime sévérité. Il est permis de ne point accepter son opinion sur la tolérance religieuse des Romains, qui est assurément plus que contestable; sur le libre échange, question dont la discussion laisse à désirer et la conclusion reste indécise; sur les combats singuliers au nom de deux peuples ; sur les conditions de la guerre, etc.; mais ces taches sont à peine sensibles dans toutes ces pages si fortes, si lumineuses. Quelle victorieuse notion de l'autorité (t. I, p. 279)! Comme l'origine de la propriété est solidement établie, et comme elle écarte toute possibilité de sophisme et d'erreur, ce que ne font pas, malheureusement, tous les traités de théologie sur la justice, en usage dans les séminaires (ibid., p. 226)! Il y a aussi des lignes précieuses sur la place des ordres contemplatifs dans la société, sur le gouvernement des méchants, dont il dit : « Il est » moralement certain qu'à la longue un gouvernement injuste ou imprudent trouvera » son châtiment dans ses propres erreurs, car il est moralement impossible qu'une multi- » tude aveugle d'individus continue toujours à résister aux exigences de la nature (t. II, » p. 18). » Si nous ajoutons que le livre laisse à désirer, sous le rapport de la clarté et de la précision, dans les questions de la légitimité du pouvoir et de la propagation de la vérité, nous n'étonnerons aucun de ceux qui ont scruté ces difficiles problèmes.

Le sol de la vieille Europe, qui s'ébranle, se raffermirait bien vite, et les pâles sociétés qui le couvrent, et qui semblent se résigner à n'avoir un jour, pour s'abriter, que des ruines, reprendraient promptement espoir et courage, si tous, grands et petits, prenaient ce traité pour manuel, et réalisaient ces hautes et saintes leçons.

Nous ferons d'un seul mot l'éloge de la traduction : on la prendrait pour un texte original.

C.-M. André.

AVIS.

—

Les *lettres italiques* renvoient au bas de la page ;

Les *chiffres arabes* indiquent les paragraphes ;

Les *chiffres romains*, les notes critiques et polémiques.

D'après le désir de l'auteur, nous avons rejeté ces notes à la fin de l'ouvrage.

LETTRE

DE L'AUTEUR A L'ÉDITEUR.

MONSIEUR,

J'ai à vous remercier de l'envoi que vous m'avez fait des premières feuilles de mon *Essai sur le droit naturel*; elles m'ont prouvé que vous avez mis tous vos soins à l'impression de cet ouvrage, qui me paraît ne rien laisser à désirer sous le rapport typographique.

Je dois aussi de grands remerciements au traducteur de mon livre; je suis heureux de pouvoir vous déclarer qu'il a parfaitement saisi ma pensée, et qu'il l'a rendue avec autant d'élégance que de fidélité; aussi me fais-je un plaisir et un devoir d'approuver cette traduction à l'exclusion de toute autre.

Comme vous avez acquis la propriété de l'édition française, je vous autorise bien volontiers à en user dans toute l'extension que permettent les conventions internationales.

Depuis longtemps déjà, la réputation si justement méritée de

votre maison m'était connue, et j'étais bien sûr, en vous voyant publier mon *Essai*, qu'il ne pouvait être remis en meilleures mains. Je m'en réjouis d'autant plus, qu'on m'apprend à l'instant, que vous venez d'établir une succursale à Paris; vous pourrez ainsi, et je vous en félicite, Monsieur, développer sur une plus vaste échelle tout le bien que vos presses sont appelées à répandre dans le monde, par la défense des vrais principes et la propagation des doctrines catholiques.

Veuillez agréer, Monsieur l'éditeur, l'expression réitérée de ma vive reconnaissance et de ma parfaite considération.

L. Taparelli d'Azeglio S. J.

Rome, 8 avril 1857.

A Monsieur H. Casterman,

éditeur, à Tournai.

INTRODUCTION.

Parmi les révolutions scientifiques si nombreuses et si bruyantes de notre époque, une des plus importantes, sans doute, est celle qui s'est opérée dans la philosophie.

La métaphysique est enfin sortie de l'abaissement où la retenait le sensualisme de Locke : elle a su atteindre, de nos jours, à une hauteur de vues, à une profondeur de pensées plus conforme à sa noble nature.

Depuis longtemps déjà, les philosophes vraiment dignes de ce nom gémissaient de voir la vérité asservie, et comme écrasée sous le joug avilissant du sensualisme, quand un cri de salut partit soudain des écoles de France [1]; c'était tout à la fois un cri de réprobation contre les doctrines matérialistes, et un cri de ralliement pour les vrais amis de la philosophie ; le spiritualisme se ranima tout à coup au sein de l'Europe : associant ses dogmes aux quelques vérités expérimentales qui naguère avaient exclusivement préoccupé les esprits, il sut créer une école nouvelle et reproduire, sous une autre forme, les nobles doctrines que les vrais sages ont défendues dans tous les temps.

Cependant on s'aperçut bientôt que cette réaction était plutôt un changement de joug, qu'un affranchissement complet des intelligences : au matérialisme de l'école voltairienne succédèrent d'autres erreurs.

On commença d'abord par emprunter à l'Écosse les théories timides connues sous le nom de *philosophie du sens commun*; puis on alla demander à l'Allemagne son *idéalisme transcendental*, et ce système est encore aujourd'hui prôné et admiré par les esprits amoureux de nouveautés, et passionnés pour tout ce qui est étranger. Mais l'esprit éminemment clair et positif des Français, ne put jamais se familiariser avec les vagues et nuageuses doctrines où se complaît le génie allemand : la France voulut les modifier à sa façon et mit au jour, sous le nom d'*éclectisme*, un système qui n'était, au fond, qu'un syncrétisme déguisé.

Au premier moment, l'éclectisme se vit accueilli avec faveur par toutes les âmes honnêtes, et même par un grand nombre de catholiques, trop heureux alors de secouer le joug honteux de Locke et de Condillac ; mais l'enthousiasme ne tarda pas à se refroidir, quand on vit la nouvelle doctrine développer insensiblement les germes funestes qu'elle renfermait dans son sein.

Les esprits religieux et éclairés comprirent enfin qu'il fallait donner aux études philosophiques une direction plus ferme et plus assurée ; qu'il fallait renouer le fil rompu des vraies traditions de l'école catholique, de cette grande école qui, depuis dix-huit siècles, a su conserver intact le précieux dépôt des vérités naturelles, en établissant entre ces vérités et les vérités surnaturelles, une parfaite harmonie, un accord fondé sur la raison elle-même.

Dans le système catholique, en effet, les vérités surnaturelles, révélées qu'elles sont par le Dieu qui est l'auteur de la nature, doivent infailliblement prêter un solide appui aux études purement philosophiques, et les maintenir dans la voie de la nature et de la vérité.

C'était le temps où plusieurs s'éprirent d'un enthousiasme quelquefois exagéré pour les mœurs, pour les institutions, pour tous les souvenirs du moyen âge ; on s'imagina que cette société allait renaître parmi nous, et l'on crut qu'il fallait, dans ce sens, imprimer un mouvement nouveau, donner de nouvelles formes à la poésie, à la peinture, à l'architecture, à l'éloquence, à tous les arts, à toutes les sciences.

La philosophie ne fut pas exceptée ; elle fut même, en quelque sorte, l'origine de ce grand mouvement : la métaphysique est une science essentiellement universelle, puisqu'elle étudie l'*être* dans ses rapports avec l'*intelligence* humaine ; aussi, dès qu'on introduit une modification dans la science de l'*être*, ou dans celle de l'*intelligence*, dans l'ontologie ou dans la psychologie, on modifie en même temps toutes les parties de la science ; cette transformation se manifeste bientôt dans les applications pratiques ; mais elle s'opère surtout dans les esprits qui ne s'arrêtent pas aux notions concrètes et limitées, et qui veulent, en toutes choses, remonter des effets aux principes.

J'avoue que mon *Essai sur le droit naturel* n'a pas échappé à ces diverses influences de la philosophie contemporaine. Sans être partisan de toutes les innovations modernes, sans prendre parti pour aucun des nouveaux maîtres en particulier, j'ai dû applaudir au mouvement qui a soustrait la métaphysique au sensualisme du dernier siècle ; d'ailleurs, mon goût et mon devoir me portant à l'étude de la philosophie morale, les merveilleuses opérations de notre âme, les manifestations de l'activité humaine, ses premiers éléments, ses principes les plus généraux et les plus abstraits, m'eurent bientôt

découvert toute la fausseté des systèmes qui étaient encore en vogue parmi nous, tout le danger des funestes théories que le sensualisme mourant nous avait léguées, et qui se perpétuaient en Italie, grâce aux éditions nouvelles des Burlamacchi, des Heineccius, des Romagnosi.

Pour remédier, autant que possible, à cette désastreuse influence, j'ai essayé d'appliquer la nouvelle métaphysique aux théories morales, et de mettre dans toute la suite des raisonnements, un ordre et un enchaînement qui pussent satisfaire les esprits désireux de connaître la vérité et d'en saisir l'évidence.

J'ai cru qu'il y aurait de l'avantage à donner à cette vaste science de la morale un fondement vraiment philosophique, et que cela était d'autant plus nécessaire de nos jours, qu'on se donne aujourd'hui une plus grande licence de raisonner à sa guise, sur tous les droits, sur tous les devoirs, sur tous les points de la morale publique et privée.

En suivant la méthode des plus savants métaphysiciens, j'ai laissé de côté les hypothèses et je me suis constamment appuyé sur les faits ; pour mieux les constater et pour les interpréter plus fidèlement, je me suis surtout attaché aux idées les plus naturelles, aux idées les plus communes, et j'ai tâché de les étudier dans leur expression la plus vraie, la plus simple et la plus claire, dans le langage du peuple [II].

L'analyse des idées et des faits qu'elles expriment, nous a donné toutes les conséquences dont nous avions besoin ; et, dans ces longues déductions, nous avons eu soin de procéder avec cette rigueur de logique sans laquelle il est facile de faire mentir les faits eux-mêmes.

Ainsi, autant que possible, nous avons essayé d'unir les simples lumières de la raison naturelle et les procédés plus rigoureux de la raison philosophique, les avantages de l'analyse et ceux de la synthèse, les recherches des anciens et les découvertes des modernes, la méthode expérimentale qui fait saisir la réalité et les principes théoriques qui la généralisent et produisent la science. C'est ainsi que nous avons étudié toutes les parties de la morale ; c'est ainsi que nous avons parcouru la longue et périlleuse carrière de l'activité humaine, depuis le sanctuaire de la conscience individuelle jusqu'à ces vastes systèmes de gouvernement qui semblent embrasser l'édifice social tout entier.

Quand la science morale se fonde uniquement sur la raison naturelle, et s'appuie exclusivement sur les faits naturels, on lui a souvent donné le nom de *droit naturel*. Un grand nombre d'auteurs restreignent davantage le sens de ce mot, et l'appliquent seulement aux rapports juridiques d'après lesquels un homme peut *légalement* exiger d'un autre homme un acte extérieur quelconque : il en est résulté ce grave inconvénient, qu'on a mis très-souvent au

nombre des droits, certaines actions qui constituent, pour celui qui les pose, de véritables fautes morales.

C'est aux doctrines protestantes que nous sommes redevables de cette séparation entre le principe *légal* et le principe *moral;* c'est là que ces doctrines devaient nécessairement aboutir. L'âme du protestantisme, c'est l'esprit individuel, établi juge en dernier ressort de tous les dogmes de la religion, de toutes les lois de la morale ; et si les protestants s'étaient avisés de traiter le droit comme ils avaient traité la morale, ils auraient dû faire disparaître du droit social tout principe d'unité. Mais ils savaient que sans unité la société ne peut pas subsister un seul jour ; ils savaient que, si l'un peut se croire permis ce que l'autre a le droit de condamner ; si, du jour au lendemain, on peut changer le décalogue ; si nous pouvons tolérer aujourd'hui ce qui hier nous paraissait criminel ; ils savaient, dis-je, que la confiance mutuelle, l'ordre et la paix entre les citoyens deviennent absolument impossibles, et que la vie civile est anéantie.

Voilà comment le protestantisme a été conduit peu à peu à isoler tout à fait le droit de la morale : tandis qu'il abandonnait la morale aux inspirations de la conscience individuelle, il a confié le droit au pouvoir législatif de la société ; il en est même venu à affirmer que tout ce que la loi ne défend pas est par-là même légitime, quels que soient d'ailleurs les arrêts de la conscience ; il a posé en principe qu'on peut faire un traité de droit sans s'inquiéter le moins du monde de la morale.

Mais cette théorie n'est pas seulement incohérente, elle est encore remplie de contradictions : si, d'un côté, elle se glorifie d'affranchir les consciences, de l'autre, elle les met souvent dans la nécessité d'opter entre la violation d'une loi politique contraire à la conscience, et la violation d'une loi de la conscience contraire à la loi politique. On pourrait développer longuement ce point qui est de la plus grande importance dans l'étude du droit ; qu'il nous suffise d'avoir insinué ici combien il est nécessaire de ne point séparer complétement l'étude de la morale de celle du droit, si l'on veut donner au droit un fondement vraiment solide, à la moralité tous les développements qui lui sont propres.

Les protestants eux-mêmes n'ont pu échapper à cette nécessité ; les premiers d'entre eux qui voulurent soustraire le droit naturel à l'influence de la révélation et l'établir sur l'unique base de la raison, eurent souvent recours aux belles démonstrations des théologiens catholiques. Dans leurs traités de Droit naturel (*Jus naturæ*), Grotius, Puffendorf, Wolf, et les autres patriarches de la jurisprudence protestante, se croient souvent obligés de prendre pour point de départ les idées fondamentales, les principes métaphysiques sur la nature de l'homme, sur les actes humains, sur la

conscience, sur le principe de la loi naturelle, etc.; ces idées ne sont le plus souvent, chez eux, que des réminiscences, et l'on voit évidemment qu'ils ne peuvent tout d'abord se soustraire à l'influence des grandes théories catholiques.

Mais le principe du pur rationalisme, ce principe essentiel à la réforme, fit bientôt proclamer un divorce complet entre la moralité et la légalité, entre la conscience religieuse et le droit légal, et ce divorce fut l'œuvre capitale du protestantisme, comme l'a très-bien fait remarquer un illustre professeur de Berlin (*a*). Ce protestant aussi modéré que savant nous expose, à ce point de vue, toute la marche de la Réforme : il nous la montre qui part de la philosophie subjective de Descartes, pour aboutir, par des développements successifs, au *moi absolu* de Fichte, à cet égoïsme abject qui peut se traduire par cette belle formule : « Aimez-vous vous-même au-dessus de tout, et aimez votre prochain pour l'amour de vous (*b*). » Aux yeux de Fichte, cette formule était le fondement inébranlable de tous les droits et le renversement de tous les devoirs. Qu'on lise attentivement, dans l'ouvrage de Stahl, la triste histoire des égarements du rationalisme, et l'on sera convaincu qu'il est impossible de traiter à fond, et d'une manière complète, la philosophie du droit, quand on l'isole, comme on l'a fait, des principes fondamentaux de la morale.

Ce n'est pas à dire, pour cela, que l'on ne puisse jamais traiter séparément le droit et la morale : mais il faut, en exposant le droit, qu'on suppose déjà connus et démontrés les principes de la morale, de même que les traités d'analyse algébrique et de trigonométrie supposent toujours la démonstration préalable de la géométrie élémentaire; or, le droit naturel est une partie de la science des mœurs, comme l'analyse et la trigonométrie sont des parties de la science mathématique. Rien n'empêche que les parties ne soient étudiées séparément, mais toujours dans la dépendance du tout qu'elles constituent. Vouloir la séparation absolue du droit et de la morale, de manière à en faire deux sciences diverses et indépendantes l'une de l'autre, c'est établir un système aussi faux dans son principe que funeste dans ses conséquences; ces deux sciences se rapportant l'une et l'autre à la direction des actes humains, il faut évidemment que leurs premiers principes soient les mêmes.

C'est pourquoi nous avons dû abandonner la méthode que des auteurs, respectables d'ailleurs, ont cru pouvoir suivre; c'est pourquoi, dans tout le cours de cet ouvrage, nous nous sommes toujours efforcé de ramener la science du droit aux premiers principes de la morale, pour en déduire

(*a*) Stahl, *Histoire de la philosophie du droit*, p. 1.
(*b*) Stahl, *Histoire de la philosophie du droit*, t. II.

ensuite, aussi rigoureusement que possible, les conséquences les plus éloignées.

Mais les principes et la méthode d'exposition ne sont pas tout en philosophie. Un des principaux avantages de la nouvelle école (*a*) a été d'introduire des modifications importantes dans la doctrine elle-même, en combinant ensemble l'empirisme des Anglais et des Français et l'idéalisme des Allemands : cette philosophie mixte, cette doctrine du juste milieu, convenablement traitée, est d'autant plus vraie qu'elle se rapproche davantage de la nature de l'homme, qui est un composé de corps et d'esprit. Et comme les théories morales dépendent toujours des théories métaphysiques, les premières se sont divisées, comme les secondes, en trois grands systèmes, selon qu'elles se sont attachées exclusivement à la raison seule, au corps seul, ou qu'elles se sont fondées sur l'harmonieuse combinaison de l'une et de l'autre.

La morale des idéalistes est la morale de la raison pure et non celle de la raison humaine : elle a produit le stoïcisme. La morale des sensualistes est la morale du corps : c'est l'épicuréisme qui n'admet la vie honnête que pour mieux jouir des plaisirs. Entre ces théories extrêmes vient se placer la morale de l'homme ; elle veut unir et non séparer les deux éléments de la nature humaine ; elle accorde le premier rang à l'esprit, mais elle tient compte du corps et ne condamne pas absolument toutes les passions ; cette morale est la nôtre, elle est la base de l'*Essai théorique* que nous publions aujourd'hui.

Un ouvrage philosophique n'est pas écrit pour le vulgaire ; une théorie morale n'est pas un catéchisme ; de là vient que, pour le fond comme pour la forme, nous n'avons pas cru devoir entrer dans les plus minutieux développements, et que nous avons souvent voulu laisser au lecteur pénétrant, le plaisir de penser par lui-même.

Pour donner au raisonnement philosophique la clarté, la limpidité, et l'enchaînement qui en font le principal mérite, nous avons rejeté dans de nombreuses notes, à la fin de l'ouvrage, certains détails d'érudition, certains corollaires qui peuvent offrir de l'intérêt, mais qui ne sont pas indispensables à notre théorie : c'est là aussi que nous examinons les opinions, les systèmes contraires aux nôtres, et en général toutes les doctrines qu'il nous a paru utile d'analyser ou de réfuter.

Comme l'erreur présente toujours quelque apparence de vérité et ne saurait même exister sans cela, en examinant les divers systèmes philosophiques, nous avons toujours tâché de discerner exactement le vrai du faux, et de faire ainsi la part de la louange, alors même qu'il nous fallait infliger un blâme ou opposer une réfutation.

(*a*) Voyez M. Cousin, *Introduction à l'hist. de la phil.*, leç. XIIIe.

Mais nous sommes loin d'admettre qu'il faille caresser l'erreur et lui donner sa place à côté de la vérité, comme le prétendent aujourd'hui certains esprits qui professent une tolérance antiphilosophique : les transactions proprement dites, celles où, des deux côtés, on renonce à une partie de ses droits, sont tout aussi impossibles en philosophie qu'en géométrie. Jamais nous ne dirons avec un écrivain de nos jours : « approuvez tous les systèmes » de philosophie (*a*). » Cela serait tout simplement aussi absurde que de demander aux géomètres qu'ils voulussent bien accorder que certains triangles ont quatre côtés. Non, la tolérance, ou pour mieux dire, l'équité philosophique consiste uniquement à rapporter les opinions des autres avec une scrupuleuse exactitude, à les interpréter, autant que possible, en bonne

(*a*) Droz, *Manuel de philos. mor.* M. Droz est revenu depuis à la saine philosophie et à la religion. Voyez, sur les opinions et les ouvrages de cet écrivain, le beau discours de réception de M. de Montalembert à l'Académie française. (Paris, Sagnier et Bray, 1852.)

Voici comment l'illustre académicien nous raconte le retour du philosophe moraliste aux vrais principes et à la foi chrétienne ; nous regrettons de devoir abréger ce récit ; car, comme le dit très-bien M. de Montalembert, « il n'y a rien de plus instructif, rien de plus encourageant dans la vie des hommes distingués que ces luttes de leur jeunesse contre l'erreur et la passion, lorsqu'ils n'y ont succombé que pour se relever et laisser bien loin derrière eux les complices ou les critiques d'une faute glorieusement rachetée. —

» Depuis de longues années, et au plus fort de son enthousiasme pour la philosophie morale, des doutes venaient parfois l'assaillir sur l'efficacité des théories philosophiques, pour accomplir de grandes réformes dans la société et dans l'âme humaine... Ses recherches lui rendirent de plus en plus manifeste l'infirmité de la religion naturelle et des meilleurs systèmes de morale... Il vit avec effroi le levier qu'avait employé la philosophie, fléchir sous le poids qu'elle avait voulu soulever. Il voulut rechercher les causes de la supériorité incontestable du christianisme sur la philosophie dans l'art de maîtriser et de diriger les hommes... De longues méditations sur le merveilleux privilége qu'a la religion de donner avec ses préceptes la force de les mettre en pratique, finirent par ébranler son esprit... Dieu toucha son cœur, et en 1844, il publia sa profession de foi, sous le titre de *Pensées sur le Christianisme*... Dans cet écrit, il accuse hautement les docteurs du XVIII[e] siècle, d'avoir ôté à l'homme un frein que rien ne remplace... il se fait l'humble apologiste de ces dogmes et de ces pratiques qu'il avait si longtemps repoussés....

» Ce n'est pas qu'il méconnaisse les droits de la raison ; il ne veut pas qu'on éteigne ce pâle flambeau, comme il l'appelle : mais il trouve sa lumière vacillante. L'Eglise catholique satisfait sa raison aussi bien que son cœur... Pas plus que la raison, il ne sacrifie la liberté ; c'est *ce noble présent du libre arbitre,* fait par Dieu à sa créature, qui lui explique surtout la nécessité de la religion, avec ses préceptes, ses conseils, ses promesses... Il n'est point d'erreur qu'il ait dénoncée avec plus d'énergie et d'indignation que la prétendue solution de ceux qui disent : « Donnez de la philosophie aux esprits cultivés, et jetez la religion au peuple. » Il la trouvait à la fois cynique et impossible. En 1849, il publia, dans le même sens, un second opuscule qu'il intitula : *Aveu d'un philosophe chrétien*. C'étaient, dit-il, les dernières observations d'un vieillard qui se reporte vers les jours de sa jeunesse, pour en expier les fautes.... Ce furent les dernières paroles qu'il destina au public.... Peu de temps après, il mourut comblé des secours et des consolations de cette religion qu'il avait si courageusement confessée. » (*N. E.*)

part, à les réfuter avec charité et convenance. S'il nous arrivait de manquer à quelqu'un de ces devoirs, nous condamnons et rétractons d'avance ces manquements involontaires.

On connaît maintenant notre dessein, notre méthode, nos principes, nos intentions et nos sentiments. Quel que soit le résultat de notre travail, on peut être assuré qu'il a été entrepris par un homme qui aime sincèrement la vérité et qui la présente sans déguisement; par un homme qui aime ses semblables et qui désire ardemment de les voir heureux.

ESSAI THÉORIQUE

DE

DROIT NATUREL.

DIVISION DE L'OUVRAGE.

Que suis-je dans cet univers? se demande le métaphysicien; et considérant les causes de son existence ainsi que les relations de sa nature, il en déduit cette longue série de théorèmes qui constitue la science de l'*être*, autrement appelée *ontologie*. Mais dans son être même il découvre une faculté, une puissance, pour ainsi dire, créatrice, puissance par laquelle il peut devenir et devient réellement la cause d'un grand nombre d'effets qu'il s'attribue à lui-même. L'homme a donc la faculté d'*agir* : mais comment doit-il se servir de cette faculté? *Que doit-il faire dans cet univers?* C'est la question que se pose le philosophe moraliste. Pour y répondre, il étudie les principes et la fin de ses opérations et en déduit cette autre série de théorèmes qui constitue la science des *actes humains*, ordinairement appelée *morale*.

Tout le monde reconnaît l'extrême importance de la science morale; tous comprennent qu'il importe souverainement à l'homme de bien connaître les lois qui doivent régir les mouvements de sa libre volonté. Quand il étudie les révolutions des planètes, la végétation des plantes, l'organisation des animaux, les fluides impondérables ou les forces motrices de la nature; quand il fouille les entrailles de la terre ou s'applique à l'étude des monuments de l'antiquité, sans autre but que celui de satisfaire une curiosité de savant, tous ces travaux sont assurément dignes d'éloge, mais en définitive leur résultat le plus réel n'est après tout qu'une honnête satisfaction. Exacte ou erronée, la connaissance que nous avons des lois de la nature n'y pourra rien changer, et n'altèrera jamais aucune des règles que la Providence a établies. Il n'en est pas ainsi de la science des mœurs : cette science, en

effet, nous apprend à connaître les lois suivant lesquelles le Créateur invite l'homme à l'aider, en quelque sorte, dans la parfaite réalisation du plan divin. Cette science peut donc, selon que ses raisonnements sont justes ou faux, porter la créature à coopérer ou à s'opposer aux intentions et aux œuvres du souverain Maître; elle peut, ce qui revient au même, faire en sorte que la nature entière devienne pour l'homme, dans sa vie morale, une coopératrice ou une ennemie.

Tel est le caractère distinctif de la science que nous entreprenons d'expliquer; mais quelle n'est pas son étendue! L'action de l'homme s'étend indéfiniment depuis le premier acte volontaire qu'il produit au fond de son cœur, jusqu'à cette action immense par laquelle un pouvoir central peut mettre en mouvement des multitudes innombrables, une haute raison captiver des millions d'intelligences, un intérêt privé se mêler aux intérêts de l'humanité entière. L'action morale de l'homme sur la terre va même jusqu'à modifier en quelque sorte les décrets de Dieu et les destinées de l'immortelle société des cieux. Le sanctuaire de la conscience comme les plus vastes empires, le plus vulgaire des intérêts matériels comme le plus sublime des intérêts religieux, tout cela peut être l'objet de la science morale, tout cela par conséquent devra trouver place dans ce traité. Loin de nous cependant l'ambitieuse prétention de rédiger une sorte d'encyclopédie qui « embrasse et décrive à fond l'univers entier » comme dit le poète; notre seule intention est de jeter quelque jour sur les premiers principes et les lois souveraines qui, dans cette vaste carrière de l'activité humaine, doivent présider aux déterminations de la libre volonté, et fournir ainsi aux sciences qui se rapportent à la morale, les principes et les arguments dont elles ont besoin.

Nous diviserons notre ouvrage en huit livres : prenant la raison pour guide et partant des premiers principes, nous tâcherons de développer successivement toutes les conséquences de ces principes, et d'arriver ainsi, s'il est possible, jusqu'aux limites de la sphère immense que nous venons d'indiquer.

Dans le premier Livre, nous déduirons de l'anthropolioge, que nous supposons connue, les notions ontologiques de l'acte humain et des premières lois de l'action individuelle.

Dans le second Livre, nous nous baserons sur la nature morale de l'homme pour en tirer, par une conséquence nécessaire, l'idée générale de société.

Cette idée ne pouvant devenir une réalité sans le concours de l'homme, le troisième Livre exposera les conditions de ce concours, les lois de cette opération par laquelle l'homme, en formant la société, coopère à la réalisation de l'idée divine.

Le quatrième Livre traitera la question du but, de la fin de la société, qui est d'établir l'ordre entre les individus et de perfectionner leur association.

Nous étudierons, dans le cinquième Livre, les lois organiques de la société, de ce corps moral dont l'unité résulte de l'union des individus.

Le sixième Livre fera connaître les règles que doit suivre une société quelconque dans ses relations avec le reste du genre humain.

Et comme de l'ensemble des considérations précédentes, appliquées aux différences individuelles des personnes et des sociétés, naissent des rapports très-variés qui ont tous leurs lois propres, nous essaierons, dans le septième Livre, d'indiquer les principales relations sociales, et de les ranger toutes dans une classification raisonnée.

Enfin, pour faciliter la complète intelligence d'une matière aussi vaste, et pour mettre en évidence l'enchaînement logique de nos doctrines, le huitième Livre résumera tout l'ouvrage et présentera, sous une forme sévère et rigoureusement abrégée, toute la substance des principes et des conclusions.

LIVRE PREMIER.

DE L'ACTION INDIVIDUELLE OU DE L'ACTE HUMAIN CONSIDÉRÉ DANS L'INDIVIDU.

CHAPITRE I.

DU BIEN EN GÉNÉRAL, DU BONHEUR ET DE LA PERFECTION.

SOMMAIRE.

1. L'homme vit pour agir : — 2. Il agit pour obtenir son bien. — 3. Qu'est-ce que le bien? — 4. La distinction du vrai bien et du faux bien : — 5. elle découle de la nature des êtres. — 6. Tout être a une fin, — 7. et par conséquent une nature. — 8. Il y a différentes natures : leur division. — 9. 1er degré : tendance déterminée. — 10. 2e degré : tendance à déterminer par un principe extérieur. — 11. 3e degré : tendance à déterminer par un principe intérieur nécessaire. — 12. 4e degré : tendance à déterminer par un principe intérieur libre. — 13. En quoi consiste la perfection des choses : — 14. perfection particulière, universelle, — 15. leur différence. — 16. Le vrai bien est celui vers lequel tend la nature. Tout bien est une fin. — 17. Quels sont les différents termes de la tendance naturelle : — 18. on en déduit la notion de *l'utile*, de *l'honnête*, de *l'agréable*. — 19. L'honnête est le *vrai bien principal :* — 20. il est propre à la nature humaine : — 21. laquelle subordonne l'agréable et l'utile à l'honnête. — 22. La fin de toute tendance est une, — 23. parce que toute tendance est spécifiée par son acte, — 24. et l'acte spécifié par son objet — 25. considéré sous un point de vue déterminé. — 26. Fin matérielle et fin propre de l'homme : — 27. on peut être divisé sur la première, mais non sur la seconde. — 28. Conclusion de ce chapitre.

1. L'homme n'est pas né pour être le spectateur oisif des grandes et magnifiques scènes que lui présente la nature. Si, dans son corps, il subit inévitablement les perpétuelles vicissitudes de l'univers, son intelligence aussi le porte à prendre dans le mouvement du monde une part active et spontanée, et ce qui plus est, à déterminer lui-même la part qu'il y prendra. La moindre impression qu'il reçoit dans les sens, l'imagination ou l'entendement le dispose, l'invite, le pousse à agir et semble ouvrir à sa libre activité des voies nombreuses et diverses. Mais cette libre activité est-elle uniquement régie par un principe intérieur, ou bien trouve-t-elle, hors d'elle-même, un but, une fin qui domine et qui règle ses déterminations? C'est ce qu'il nous faut examiner.

2. Un fait constant et mille fois observé par l'homme un peu habitué à rentrer en lui-même et à interroger les phénomènes de la conscience, c'est

la tendance irrésistible [III] qui nous porte à désirer le bonheur, et à chercher hors de nous un objet dont la tranquille possession puisse apaiser la véhémence de nos désirs et faire succéder en notre âme le repos à l'inquiétude. Si la faim, la soif, le sommeil ou quelque autre sensation fâcheuse nous tourmente, nous soupirons à l'instant après la nourriture, la boisson, le repos; une odeur, une saveur, une couleur agréable s'offre-t-elle à nous, le sens correspondant s'y attache aussitôt, s'efforce d'en jouir, et voudrait comme absorber ce qu'il appelle son *bien*. L'imagination trouve son *bien* dans les images qui la flattent, l'intelligence trouve son *bien* dans les vérités qui l'éclairent; en un mot, l'activité humaine trouve toujours hors d'elle-même une fin, un bien qui l'excite; elle est comme amorcée par l'appât de ce bien dont la possession est le but de tous ses efforts.

Tel est le fait primitif que nous rencontrons dans toute action humaine. Une première analyse nous découvre dans ce fait deux objets, deux termes distincts : la faculté et le terme où elle aboutit, les facultés qui tendent vers le bien et le bien vers lequel elles tendent. Lequel de ces deux termes allons-nous étudier d'abord? Pour le savoir, demandons-nous préalablement lequel de ces deux objets est le premier dans l'ordre de notre connaissance, et quel est le premier dans l'ordre conçu par l'intelligence du Créateur? En d'autres termes : que connaissons-nous en premier lieu? est-ce, par exemple, l'existence d'un objet visible ou est-ce la faculté qui nous le fait apercevoir? Et le Créateur, en coordonnant les relations de tous les êtres, que dut-il, d'après notre manière de concevoir les choses, que dut-il logiquement avoir d'abord en vue, la création de la lumière ou celle de la vue?

Quant à la première question, il est évident que, sans la lumière, l'homme ne saurait pas même qu'il possède la faculté de voir; semblable à l'aveugle-né, il ne comprendrait pas même la signification du mot *voir*. La seconde question est tout aussi facile à resoudre : ce n'est évidemment qu'après avoir conçu la nature de la lumière que Dieu a dû concevoir celle de l'organe de la vision; il n'a pas commencé par l'idée de l'organe pour aboutir à celle de l'objet. Où est l'artisan qui confectionne d'abord un instrument, un outil, et qui détermine ensuite la fin, c'est-à-dire l'emploi qu'il en veut faire? N'est-ce pas au contraire la fin qu'il se propose qui lui servira de règle et de norme dans la recherche ou dans la confection de l'instrument? Ainsi, dans l'ordre intentionnel, l'objet se présente d'abord, l'instrument vient ensuite; d'abord la fin, ensuite le moyen. Voulons-nous donc, dans notre analyse de l'acte humain, suivre l'ordre tracé par la nature, il nous faut étudier d'abord le *bien* que nous devons atteindre, et ensuite les facultés qui nous y mènent. La fin et les moyens une fois connus, il nous sera facile d'apprécier exactement les différentes directions de notre activité morale.

3. Qu'est-ce donc que le *bien?* Nous l'avons dit : on donne d'ordinaire le nom de *bien* à tout ce qui peut naturellement satisfaire une faculté, une tendance quelconque; plus un être possède de facultés, plus il possède d'inclinations, plus nombreux seront aussi les biens dont il pourra jouir. On comprend déjà par cette définition toute générale *du bien*, quel sens il faut

attacher à ces expressions si usitées : *les vrais biens*, *les faux biens*. Il arrive souvent que les diverses inclinations d'un être se combattent mutuellement et le portent vers des objets différents et même contraires ; dans ce cas, il est évident que si l'un de ces objets est un *vrai* bien, l'objet opposé sera un *faux* bien ; car, dans notre langage, le faux est le contraire du vrai.

4. Quel est maintenant le principe de cette distinction du vrai bien et du faux ? Supposons un être parfaitement simple de sa nature, doué par conséquent d'une seule et unique tendance [IV] ; cet être devra évidemment se porter de toute sa force vers l'unique bien que sa nature lui propose, il tendra toujours nécessairement vers son vrai bien. Mais au milieu de cette multitude de tendances différentes dont les créatures sont naturellement douées, quelle sera donc la tendance qu'il faut appeler *bonne*, c'est-à-dire, dirigée vers le vrai bien ?

5. Pour plus de clarté, posons la question sous une autre forme. Quel est, dans l'essence de chaque être, le premier principe d'activité auquel tous les autres doivent être subordonnés ? Ce principe, c'est la *nature* même de l'être, c'est-à-dire cette impulsion, cette tendance primordiale qui est la source et la raison de tous les mouvements subordonnés, de toutes les tendances, de toutes les facultés particulières de l'être.

6. Quelques notions de métaphysique éclairciront ma pensée. Tout être est nécessairement un [V]. Tout être contingent est nécessairement créé par une intelligence infinie, d'après le plan tracé d'avance par la sagesse éternelle ; dans ce plan, chaque être doit remplir dans le monde une fonction déterminée, et c'est pourquoi chaque être a reçu de la main du Créateur, une impulsion qui le dirige vers le terme de sa destinée. Cette impulsion n'est pas quelque chose d'extrinsèque à l'être ; au contraire, elle s'identifie avec lui et constitue ce principe interne d'activité que nous appelons la *nature* de l'être.

7. Ainsi la nature d'un être n'est pas autre chose que ce principe intérieur qui le pousse vers la fin que lui a marquée le Créateur ; et comme toutes les autres fins doivent être subordonnées à cette fin dernière, il faut aussi que toutes les tendances d'un être soient subordonnées à cette tendance radicale qui est sa nature même. (*a*)

Il résulte de ces considérations que le vrai bien d'un être ne peut consis-

(*a*) Natura jussum Dei, quo res est id quod est, agit quod agere jussa est. Van Helmont dans Buchez, *Traité complet de Philos.* T. 1, *pag.* 518.

On voit, d'après cela, que M. Cousin est métaphysiquement inexact, quand il écrit dans son *Histoire de la philosophie morale*, leçon I, p. 14. (Brux. Hauman.) « Si je demande quelle est la raison de l'attraction universelle, la science n'a plus rien à me répondre : c'est qu'à cette hauteur toute explication devient impossible. » Non, la science doit considérer que l'attraction est un *fait ;* que tout *fait* a une *cause ;* qu'ici la *cause* est *intelligente :* qu'un être *intelligent* agit pour une *fin* et qu'il y subordonne les *moyens* ; et que le *moyen* établi par le Créateur pour obtenir une fin naturelle, c'est la *nature.* La science devrait donc répondre que la cause de *l'attraction* est un principe actif qui constitue *la nature* même des corps, et que ce principe est déposé dans la matière pour qu'elle exécute les desseins de l'Ouvrier suprême qui est lui-même la cause première de la nature des êtres.

ter dans un objet particulier, pas même dans l'objet propre d'une faculté prise isolément, mais que son vrai bien réside dans l'objet adéquat de sa nature complète, c'est-à-dire dans cette fin dernière où sa nature le pousse, où la main de Dieu le conduit. (*a*)

8. Mais ce mouvement imprimé par le Créateur à toutes les créatures n'est pas le même dans toutes. Leur nature est différente selon la diversité des substances. Dans les unes son action est déterminé par l'être même : ainsi tout corps, par cela même qu'il est corps, est déterminé à graviter vers son centre d'attraction.

9. En d'autres substances, la détermination de la nature est seulement spécifique, elle n'est plus individuelle. Cette formule abstraite s'éclaircira par un exemple. Considérons une plante : elle est déterminée par son espèce à croître et à produire des fruits ; mais le nombre et la perfection de ses fruits ainsi que la place qu'ils occupent ne sont pas déterminés par cela seul qu'elle est plante. Comme plante, elle possède un principe interne d'activité par lequel elle s'assimile les sucs de la terre et les éléments de l'atmosphère; mais l'intensité et les effets de son activité intrinsèque dépendent en outre de l'exercice accidentel que fait la plante de cette même activité.

10. Ainsi, tout en agissant en vertu d'un principe interne de développement, en vertu de sa nature spécifique, la plante a néanmoins une action déterminée, individualisée par des objets extérieurs, par des influences étrangères. D'autres substances possèdent non-seulement un principe actif, une nature *susceptible de détermination*, elles possèdent en outre le principe *déterminant* qui individualise leur action. Tels sont les animaux. Chez eux la tendance naturelle reçoit sa détermination de la connaissance qu'ils acquièrent par le moyen des sens. L'animal, en effet, s'approprie d'une certaine manière, il perçoit, il *saisit* en quelque sorte les objets sensibles vers lesquels il se porte [VI], et c'est en vertu même de cette perception qu'il s'y porte. (*b*)

11. Il est à remarquer, chez la brute, qu'une fois que la perception interne lui a présenté l'objet propre de quelqu'une de ses facultés, cette faculté détermine aussitôt l'action de l'animal sans que celui-ci puisse résister. L'homme, au contraire, doué qu'il est d'un principe spirituel, l'homme qui peut réfléchir et comme se replier sur ses propres tendances, qui peut en reconnaître le but immédiat et la fin dernière, l'homme a le pouvoir de déterminer par lui-même sa propre action ; et ce pouvoir est tel qu'en présence même de l'objet qui flatte l'une ou l'autre de ses facultés, il demeure toujours le maître de son action, laquelle reste comme suspendue et sans aucune détermination nécessaire.

(*a*) M. Damiron a compris toute l'importance de cette vérité ; il en a fait la base de sa philosophie morale ; mais n'ayant pas saisi *l'unité* de l'homme sous son véritable point de vue, il est tombé dans de graves erreurs ; nous y reviendrons ailleurs.

(*b*) « Le monde formé par le mouvement de la matière privée d'intelligence a... des lois invariables... Les bêtes ne suivent pas invariablement leurs lois naturelles ; les plantes en qui nous ne remarquons ni connaissance, ni sentiment, les suivent mieux... » Montesquieu. *Esprit des Lois*. Chap. I

12. Ces considérations pourraient également s'appliquer aux substances spirituelles d'un ordre plus élevé; elles suffisent pour nous montrer : 1° que la tendance naturelle d'un être naît de ce qui est en lui le principe de l'être et de l'action; 2° que ce principe doit être plus ou moins indéterminé; 3° que l'action sera attribuée à l'agent avec d'autant plus de raison qu'il aura plus en lui-même le principe qui la détermine; 4° enfin, que la bonté, le *bien* d'une détermination quelconque dépend de sa conformité avec la fin que le Créateur avait en vue en produisant l'être à qui cette détermination appartient. (*a*)

13. C'est en agissant conformément à cette fin qu'un être acquiert la perfection qui lui est propre; la perfection étant le complément de l'être, un être sera *parfait dans sa nature* quand il se portera vers la fin que lui indique sa nature, en se servant des facultés que cette même nature lui a données pour l'atteindre; il sera *parfait dans son être* quand il aura la faculté de tendre à cette fin; il sera *parfait dans sa tendance* quand il se dirigera vers sa fin sans s'égarer en route; il sera *parfait dans son terme*, c'est-à-dire entièrement parfait quand il aura atteint sa fin.

14. Les fins particulières des créatures sont différentes, nous venons de le voir; la création tout entière n'a cependant qu'une fin unique, et c'est pourquoi *l'univers* présente à nos regards un ordre si parfait; cette variété presqu'infinie des choses créées, nous la voyons ramenée à un principe d'unité auquel tout est subordonné. Il faut par conséquent distinguer deux sortes de perfection : la perfection de la créature considérée en elle-même, et la perfection relative qui lui appartient quand on l'envisage dans l'ensemble de l'univers. Chaque créature forme un tout par elle-même en même temps qu'elle fait partie d'autres touts secondaires, lesquels sont tous subordonnés au Tout principal, à cet Etre infini qui est l'être de tout être, et auquel tous les êtres créés se rapportent.

15. On voit donc que l'on peut juger très-diversement de la perfection d'un être d'après les fins diverses que l'on a en vue. Ainsi la perfection d'une faculté sensitive, prise d'une manière abstraite, consiste à bien saisir son objet; mais prise au concret, dans la brute, par exemple, la perfection de cette faculté est subordonnée à la nature particulière de l'animal; dans l'homme elle consiste à servir la raison. Ainsi encore l'œil est parfait, s'il voit parfaitement bien; mais au concret, l'œil de la chauve-souris sera parfait s'il la conduit au milieu des ténèbres; l'œil de l'homme aura sa perfection propre s'il l'aide dans l'exercice de son intelligence et de sa volonté. Il est donc évident que certaines choses que nous appelons imperfections, en ne considérant que la fin immédiate, sont de véritables perfections par rapport à une fin plus élevée. La connaissance est imparfaite dans l'animal, mais c'est précisément cette imperfection qui rend la brute apte au service de l'homme, et c'est là sa destinée. La brute ne nous servirait

(*a*) On trouvera ces idées développées plus au long dans mon *Examen critique du gouvernement représentatif*, t. I, c. I, n° 10 et suiv.

pas, si elle connaissait mieux ses propres forces et si elle savait mieux en user.

16. Cette rapide analyse nous fait déjà entrevoir ce qui constitue le véritable bien d'un être. Ce bien, ce n'est pas l'objet vers lequel se porte l'une ou l'autre de ses facultés prise isolément, c'est l'objet vers lequel se porte sa nature entière, sa nature spécifique ; la perfection subjective de l'être consistera à atteindre ce même objet. L'idée de bien renferme donc l'idée de fin, de terme d'une tendance quelconque. Remarquons en outre que ces termes peuvent être divers et qu'il peut y avoir par conséquent diverses espèces de bien. Pour mieux me faire comprendre, je vais me servir d'un exemple emprunté au mouvement local ; c'est une application matérielle du mouvement envisagé d'une manière abstraite. [III]

17. Considérons un mobile quelconque mû par une force intelligente vers un terme donné ; soit, par exemple, une flèche lancée vers le but. Quel est le terme du mouvement imprimé à la flèche par le tireur ? à proprement parler, c'est le but ; si la flèche atteint le but, nous disons que le coup a *parfaitement* réussi. Or, pour atteindre le but, la flèche doit nécessairement parcourir tous les points de l'espace intermédiaire, et chacun de ces points peut être considéré comme le terme de l'espace parcouru jusque-là. Mais dans l'intention du tireur, ce terme intermédiaire n'est qu'une transition nécessaire pour atteindre le but ; ce point, ce terme est par lui-même indifférent au tireur et ne devient nécessaire que parce qu'il est le seul *moyen* d'arriver au but. Voici la flèche parvenue au but, elle s'y arrête et le repos est un autre *terme* de sa course. Mais est-ce bien ce repos qui est le terme voulu par le tireur ? assurément non : si le tireur n'avait eu en vue que le *repos* de la flèche, il ne l'eût point décochée ; il l'eût sans aucun doute laissée dans le carquois. Le repos de la flèche n'est donc que la *conséquence* de son arrivée au terme *propre* de l'impulsion qu'elle a reçue : la véritable fin du tireur, le vrai terme de son action c'est d'atteindre le but.

18. Nous pouvons considérer de la même manière l'acte d'une faculté quelconque. Tout acte est une transition d'un état à un autre, et par conséquent un véritable *mouvement* métaphysique, un vrai passage d'un terme à un autre. Le divin Ouvrier crée-t-il un être quelconque, il lui imprime en même temps un mouvement, il lui donne une tendance que l'on appelle la nature de l'être ; cette tendance Dieu la dirige vers une fin déterminée, il lui a départi pour cela certaines facultés propres à atteindre cette fin. Examinons le jeu, l'action d'une de ces facultés dans l'animal ; prenons, par exemple, la faculté de la vue.

Une brebis paît tranquillement dans un pré ; tout à coup elle entend comme un bruit de pas dans le lointain ; elle tourne les yeux, regarde et aperçoit un loup qui fond sur elle ; à cette vue elle s'enfuit. Quelle est, dans ce cas, la *fin* pour laquelle le Créateur a donné à la brebis la faculté de la vue ? C'est évidemment pour qu'elle puisse reconnaître l'ennemi qui s'avance et le fuir après l'avoir reconnu. Or, pour le reconnaître, il faut qu'elle *tourne*

les yeux et *regarde;* dirons-nous cependant que les yeux sont faits pour qu'on *les tourne* et qu'on *les fixe?* Ces mouvements ne sont qu'un moyen de parvenir à la connaissance de l'objet. La brebis cesse de regarder son ennemi quand elle l'a reconnu : dirons-nous que les yeux ont été donnés à cet animal pour *cesser de regarder?* Supposons au contraire que la brebis, en tournant les yeux, eût aperçu le berger lui présentant des feuilles bien fraîches. La vue de ces feuilles aurait flatté ses yeux et attaché ses regards; dirons-nous que l'œil a été donné à la brebis pour qu'elle trouve du plaisir à regarder du feuillage? Le plaisir accompagne la vue des objets agréables, mais il n'en est pas la fin. La fin de la vue est proprement de faire connaître les objets, pour qu'on les recherche s'ils conviennent, et qu'on les fuie s'ils ne conviennent pas.

Dans toute faculté agissante il faut donc distinguer le terme *moyen* du terme *final* aussi bien que du terme de *repos* qui le suit. Tous ces termes sont en quelque manière les termes de cette faculté, et, par conséquent, des *biens* sous un certain point de vue. Mais le terme intermédiaire n'est un bien qu'en ce qu'il conduit au terme final; on le nomme le bien utile, l'*utile*. Le terme final est le bien qui convient absolument et que le Créateur a eu en vue dans l'ordre de l'univers; on l'appelle le *bien convenable*, *l'honnête*. Enfin, le repos que procure la possession d'un objet proportionné à la faculté, nous le nommons *plaisir*, *agrément*, le *bien agréable*, *l'agréable*. [VI*]

19. Le véritable bien est donc le bien de l'ordre, le bien *convenable*. Ainsi, pour revenir un instant à notre exemple de tout à l'heure, le bien propre de la brebis, c'est sa conservation; les actes qui y contribuent ne sont que des moyens, et le plaisir qui vient s'y joindre est une conséquence.

20. Mais poursuivons notre analyse. La brute, incapable de réflexion, laisse au Créateur le soin de penser à sa fin; entraînée par une force irrésistible, elle court fatalement à l'objet qui flatte ses sens. Il n'en est pas ainsi de l'homme : semblable à son Créateur, l'homme connaît, par son intelligence, les raisons finales des choses, connaissance inabordable à la sensation matérielle, accessible seulement à la raison; l'homme connaît l'ordre qui dirige les moyens à la fin; il connaît donc le bien convenable que la brute ne peut percevoir, et il le connaît par cette faculté même qui constitue la différence spécifique de sa nature, par l'intelligence. Or, comme nous l'avons dit plus haut (11), c'est la connaissance naturelle qui détermine la tendance naturelle; c'est la tendance naturelle qui détermine le vrai bien d'un être : donc le vrai bien de l'homme c'est le bien de l'ordre, le bien convenable, l'*honnête;* c'est la seule fin à laquelle il tend en vertu de sa *nature* raisonnable, c'est le seul bien qu'il connaît par le moyen de cette noble faculté qui spécifie essentiellement sa nature.

21. On me dira peut-être : l'homme connaît aussi le bien *utile* et le bien *agréable*. Pourquoi donc lui assigner pour unique fin le seul bien convenable, l'*honnête?* La réponse est facile. L'homme, par la nature même de son intelligence, conçoit le bien dans toute sa généralité, sous le pur concept de bien; il doit donc le vouloir aussi dans toute sa généralité, et en le

voulant dans sa généralité, il le veut en tout, il le veut indéfiniment. Il est donc vrai de dire qu'il veut aussi l'*utile* et l'*agréable;* mais il les veut tels qu'il les conçoit, c'est-à-dire, subordonnés à l'honnête; l'un comme le moyen à la fin, l'autre comme l'effet à la cause. C'est donc l'*honnête* qui fait que l'*utile* et l'*agréable* sont de vrais biens : car c'est l'honnête qui est leur règle et leur mesure dans l'intention du Créateur. Aussi disons-nous qu'un *plaisir* est *bon* alors seulement qu'il est dans l'*ordre*, mais nous nous gardons bien de dire que l'*ordre* n'est *bon* que lorsqu'il *plaît*. [VII]

22. Cette subordination est métaphysiquement nécessaire : car deux objets différents qui ne sont pas subordonnés entre eux, ne peuvent être, en même temps, la fin propre d'une même faculté. Le mouvement imprimé à un objet matériel est une image sensible de cette vérité. Il est impossible qu'un mobile se dirige, en même temps, vers deux termes dont l'un n'est pas subordonné à l'autre ; il est également impossible qu'une faculté ou une nature tende, en même temps, à deux fins dont l'une n'est pas subordonnée à l'autre.

23. Cette impossibilité nous paraîtra évidente, si nous abandonnons un moment la comparaison du mouvement local pour analyser plus à fond les idées de *nature* et de *faculté*. Ces mots *nature*, *faculté*, expriment une tendance à produire un acte (*a*). Or, la tendance à produire l'acte A peut-elle être la tendance à produire l'acte B? La vue peut-elle être l'ouïe? Ces deux facultés pourront bien se trouver dans un même sujet, elles ne seront jamais une même chose; tout comme dans le mouvement local, l'impulsion ou la tendance vers la droite ne sera jamais l'impulsion ou la tendance vers la gauche.

24. Le mobile, il est vrai, en suivant une direction déterminée, peut rencontrer un grand nombre d'objets divers, mais ce n'est pas à cause de leurs propriétés intrinsèques, c'est uniquement à cause de leur situation : c'est que ces objets se trouvent à la droite ou à la gauche du mobile. Cette remarque nous fait mieux concevoir en quoi consiste l'unité de fin pour toute faculté. Toute faculté, comme je viens de le dire, tend à produire un *acte*. Mais cet acte quel sera-t-il? Si je dis : *j'ai la faculté de...* on ne saura ce que je veux dire, à moins que je n'exprime l'acte de cette faculté. Si j'ajoute : *j'ai la faculté de faire...* de faire quoi? On ne saura pas encore quelle est cette *faculté*, quel est ce *faire* à moins que je n'ajoute l'objet, comme de faire une maison, un livre, etc. L'*acte* est donc déterminé par son *objet*, comme la *faculté* l'est par son *acte*.

25. Terminons enfin cette première étude par une considération importante. L'objet qui détermine ainsi l'acte et la faculté n'est pas l'objet matériellement pris, l'objet considéré dans toute sa réalité matérielle, non : c'est l'objet envisagé sous un point de vue déterminé, comme possédant telle ou telle propriété spéciale, proportionnée au caractère propre de la tendance ; cette propriété pouvant d'ailleurs se rencontrer dans plusieurs objets maté-

(*a*) « Chaque fonction qu'on lui reconnaît, autorise à lui attribuer une faculté correspondante : il respire, donc on lui attribue la respiration; il digère, donc une faculté digestive, etc. » Villers. *Philos. de Kant*. P. I, p. 252.

riellement divers. Ainsi le mobile dont je viens de parler, en se dirigeant vers la gauche, tend vers tous les objets qui se trouvent dans cette direction, mais seulement à cause de leur situation. De même la vue s'étend uniquement à ce qui est visible, l'intelligence à ce qui est intelligible. Le visible, l'intelligible est considéré logiquement comme un seul objet, tandis que les objets visibles et les objets intelligibles sont infiniment nombreux. Autre chose est donc de considérer l'objet matériellement, dans l'ensemble de toutes ses propriétés ; autre chose de le considérer par rapport à une seule faculté, sous un seul point de vue. Un même objet peut avoir plusieurs propriétés, et, par conséquent, servir de terme à plusieurs facultés ; comme aussi, plusieurs objets divers, jouissant d'une même propriété, peuvent servir de terme à une seule et même faculté. L'objet propre d'une faculté est donc seulement une propriété spéciale d'un être, et non point cet être dans sa réalité matérielle.

26. Cette considération nous aidera à mieux comprendre en quoi consiste l'unité de fin de chaque nature. Tout être est *un* et par conséquent toute nature est *une*. La perfection d'une nature dépend de sa fin, et, cette nature étant une, sa perfection sera nécessairement *une* aussi. Quand donc un être se porte vers des objets différents, il les envisage tous sous le seul rapport de complément, de perfection de sa nature ; il ne tend donc en réalité que vers un seul objet.

27. Nous comprenons, maintenant, pourquoi les hommes, qui tendent tous vers une même fin, sont néanmoins si divisés sur la nature du bonheur, du souverain bien. Ce qui les divise, ce n'est pas la question de savoir s'il faut chercher le bonheur. La division commence quand ils se demandent où se trouve le bonheur, quand ils cherchent, non pas l'objet propre, mais l'objet matériel de notre tendance naturelle. L'objet propre de cette tendance est évident pour tout le monde, et sert de premier principe, de point de départ dans toutes les questions morales, lesquelles, en dernière analyse, se réduisent toutes à cet axiome pratique : *je veux être heureux*.

28. Résumons ce premier chapitre : nous avons étudié la nature du *bien* ; nous avons vu que le vrai bien d'un être réside dans la fin que le Créateur lui a assignée et vers laquelle il tend par sa nature ; nous en avons conclu que le vrai bien est, avant tout, le bien *convenable* ; que l'*utile* n'est qu'un moyen, l'*agréable* un effet, se rapportant l'un et l'autre à l'*honnête*. La possession de ce vrai bien constitue *la perfection* de l'être qui y tend ; elle produit en lui une sorte de satisfaction que nous appelons *félicité*, *bonheur*, lorsqu'il s'agit d'un être raisonnable. Enfin, nous avons laissé entrevoir que, malgré la tendance qu'ont tous les êtres à réaliser leur perfection propre, ceux qui n'ont pas une tendance absolument déterminée, peuvent hésiter, douter quant à l'objet particulier où ils doivent trouver cette perfection. Ainsi l'homme, qui est libre dans son action, doit déterminer lui-même l'objet de sa tendance, pour savoir où diriger ses pas incertains.

Il nous faut donc examiner maintenant quel est pour l'homme cet objet déterminé.

CHAPITRE II.

DANS QUEL OBJET L'HOMME DOIT TROUVER LE BIEN, LE BONHEUR ET LA PERFECTION.

SOMMAIRE.

29. Toute tendance chez l'animal est précédée d'une perception qui lui est proportionnée; — 30. dans l'homme la perception et la tendance sont illimitées; — 31. donc le bien limité ne peut satisfaire pleinement la volonté humaine. — 32. Tous les biens créés sont limités ou finis, même les biens intérieurs à l'homme; — 33. les biens extérieurs le sont encore davantage; — 34. ces biens ne peuvent donc pas constituer le vrai bonheur. — 35. Enumération des biens limités; caractère de leur limitation. — 36. Véritable objet de la volonté. — 37. Cet objet doit être, dans cette vie, le principe de notre félicité et de notre perfection incomplètes. — 38. Dans la vie future, nous devons posséder le bien infini par le moyen d'un seul acte; — 39. cet acte est un acte de l'intelligence et non de la volonté. — 40. Comment la béatitude est en même temps finie et indéfinie. — 41. En quoi consiste la perfection de l'homme sur la terre. — 42. Que la tendance au bonheur est avant tout un acte de la volonté. — 43. Car 1° c'est la volonté qui complète l'acte humain; — 44. (différence entre la volonté et l'intelligence) — 45. et 2° c'est la volonté seule qui est libre. — 46. L'acte extérieur constitue seulement l'*intégrité* et non l'*essence* de l'acte libre.

29. Avant d'étudier en lui-même l'objet qui doit constituer le vrai bonheur de l'homme, rappelons-nous que la tendance des êtres créés est un effet de leur nature, laquelle spécifie les forces ou tendances qu'elle produit, soit en les déterminant totalement dans l'acte même de leur production, comme dans les substances inorganiques, les cristaux, les gaz, etc., soit en les laissant plus ou moins indéterminées et susceptibles de modifications éventuelles, comme nous le voyons dans les plantes et les animaux (8 et suiv.). Ainsi l'animal a le pouvoir de déterminer par lui-même la direction de ses tendances naturelles; c'est pourquoi il possède certaines facultés perceptives par lesquelles il s'approprie en quelque sorte les influences extérieures qui le doivent déterminer. C'est en vertu de cette perception, qu'il imprime lui-même une direction déterminée à ses tendances naturelles; et, comme dans tous les êtres, la tendance naturelle est proportionnée à la nature de leur constitution, ainsi dans l'animal cette tendance est proportionnée à la nature de ses facultés perceptives; elle en dépend absolument; elle y répond comme l'effet à la cause.

30. Par la nature même de son intelligence, l'homme perçoit un bien

illimité, indéfini, ou, pour m'exprimer plus exactement, il perçoit *le bien*, abstraction faite de toute limite, de toute borne. Ce qui caractérise la connaissance intellectuelle, c'est précisément cette généralisation, cette abstraction, cette perception de l'universel, de l'infini : en franchissant les limites de la matière, l'intelligence nous montre, dans toutes ses conceptions, je ne sais quelle immensité, quelle universalité, quelle infinité qui la rend semblable à l'intelligence suprême; tandis que la connaissance sensible est entièrement limitée, bornée par la matière, par l'espace et le temps. Le bien indéterminé, le bien dans toute sa généralité, le bien sans limite, voilà donc l'objet que l'homme perçoit par son intelligence, et qu'il poursuit par sa volonté.

31. Quelles sont maintenant les conséquences de cette tendance vers le bien illimité? Supposons un mobile qu'une impulsion indéfinie pousse dans la direction de l'est. En vertu de cette impulsion, le mobile tendra vers tous les points qui se trouvent dans cette direction; mais il y tend comme vers des points de passage; il ne peut s'y arrêter, le repos serait contraire à notre supposition. Ce mobile est l'image de notre volonté; sa tendance au bien en général lui donne une impulsion indéfinie vers tous les objets qui lui présentent un rapport de bien. Mais elle ne peut s'arrêter à aucun objet déterminé, limité; s'y arrêter, serait lutter contre sa propre nature qui la pousse sans cesse vers le bien d'une manière illimitée. Or, le mouvement de la volonté, nous l'appelons *amour*, et nous donnons les noms de *plaisir*, *joie*, *bonheur*, au contentement, au repos de la volonté s'arrêtant dans le bien. Une volonté bien réglée peut donc aimer les biens particuliers, limités, mais elle doit les aimer dans de certaines limites; elle ne peut s'y arrêter pour en jouir pleinement; elle doit les envisager comme des points intermédiaires, et non comme le terme de sa course.

32. On voit par là combien se trompent la plupart des hommes et des philosophes, quand ils cherchent sur la terre, dans l'homme ou hors de lui, un bien dont la possession puisse faire son bonheur [VIII]. Tout bien créé, étant essentiellement limité, ne pourra jamais être le bien que la volonté recherche. La science, la vertu, le plaisir que la vertu procure, la joie même que ressentent les âmes bienheureuses, rien de tout cela ne peut, rigoureusement parlant, constituer l'objet propre, le terme final de la volonté; aucun de ces biens n'est illimité, infini. La joie d'une âme bienheureuse n'est qu'un effet de la possession du bien illimité, elle n'est pas ce bien; cette joie suprême est sans doute le dernier complément de la volonté, elle est son parfait repos, elle n'est pas son objet. Ne confondons pas le Bien infini avec la béatitude qui résulte de la possession de ce Bien.

33. Le bonheur réside bien moins encore dans les biens extérieurs; à leur limitation intrinsèque, ils ajoutent encore le mélange du mal, l'incertitude de les conserver et la certitude de les perdre à la mort. D'ailleurs ces biens sont extérieurs; ils ne pourront jamais rendre heureuse une âme dont l'opération propre est la pensée.

34. Que dire après cela de ces philosophes qui réduisent la félicité humaine

à une somme arithmétique de moments de plaisir pur (*a*), et fondent l'amour de la vertu sur l'amour du plaisir, espérant trouver ainsi un fondement solide pour la morale et pour la société? On peut dire, tout au moins, qu'ils n'ont jamais approfondi la nature de nos facultés, et qu'ils n'aperçoivent pas la connexion nécessaire qui existe entre la vérité des principes et la bonté de la morale.

35. Non, il n'existe aucun bien particulier qui soit pour nous le souverain bien. Ni la *richesse*, bien purement *utile*, ni la *volupté*, bien passager, honteux, désastreux; ni l'*honneur*, ni la *gloire* dont la possession nous échappe au gré de ceux qui nous les accordent; ni la *vertu seule*, qui n'est jamais inamissible, ni parfaitement pure sur la terre; ni la *science* qui n'est jamais parfaitement satisfaite, ni enfin le *plaisir de l'esprit* qui présuppose la possession du bien qu'on poursuit, aucun de ces biens ne peut constituer l'objet propre de la volonté : aucun n'est sans mélange, sans limite, sans fin.

36. Après avoir écarté tout bien fini, nous voyons clairement que le seul objet propre de la volonté est l'Être infini, le Bien infini, ce Dieu que notre intelligence tend à connaître et qu'elle connaît réellement. Mais comme, dans cette vie, notre entendement ne peut contempler directement l'Être infini, il lui est également impossible d'entraîner irrésistiblement notre volonté vers le Bien infini. Notre intelligence nous fait bien connaître l'existence de ce bien, elle dirige ainsi nos désirs vers un but convenable; mais elle ne nous en montre pas à découvert la souveraine beauté, elle ne peut donc pas forcer notre amour; elle ébauche, à la vérité, quelques traits de la Beauté infinie, mais le peu qu'elle nous découvre n'est pas capable de satisfaire nos désirs et ne fait que les irriter. Ainsi quand on apprend d'un homme des choses extraordinaires, le désir qu'on a de le connaître, loin de s'apaiser, n'en devient que plus vif.

37. Il n'existe donc pas sur la terre de perfection ni de bonheur vraiment complets. Le bonheur, la perfection que notre volonté peut atteindre, dans cet état de tendance vers un bien éloigné, consiste uniquement à ne pas nous écarter de la route qui nous y mène [13], et à jouir ainsi, par une ferme espérance, d'une sorte de possession anticipée. La joie qui résulte de cette possession, tout imparfaite qu'elle est, constitue néanmoins un très-grand bien, le seul bien véritable ici-bas, le seul qui puisse faire trouver à l'homme un peu de repos sur la terre. Cette joie imparfaite ne nécessite en aucune manière notre volonté; au contraire, elle nous laisse souvent exposés à de rudes combats, à des épreuves qui nous rendent la vie extrêmement pénible. Il était réservé à la croix de Jésus-Christ et à la force surnaturelle qu'elle inspire, de nous rendre supportables ces luttes et ces épreuves, de nous y faire même goûter un âpre plaisir; il lui était réservé de réaliser, chaque jour et partout, la grandeur d'âme rêvée par le stoïcisme, sans toutefois donner, comme lui, un démenti à la nature. (*b*)

(*a*) Gioia. *Éléments de philosophie*. Romagnosi. *Introduction au droit public*. V. note VII.
(*b*) Gerdil. De l'homme sous l'empire de la loi, chap. IV (à la fin).

38. Nous savons maintenant où réside le bien illimité, le bien vers lequel nous tendons en vertu de notre nature. Nous pouvons encore nous demander *comment* nous entrons en possession de ce bien, quelle opération, quelle faculté nous le fait atteindre. Il est évident que notre bonheur doit consister dans un *acte :* car le bonheur consiste à atteindre le but et le but de toute faculté est son acte (*a*). Mais sera-ce un acte de l'intelligence ou un acte de la volonté (car ces deux facultés sont seules propres à notre nature) qui nous mettra en possession de notre bien propre? c'est ce qu'il nous faut examiner. Tous les actes de la volonté peuvent être ramenés à l'amour ou à la haine ; la haine consiste à fuir le mal et nullement à embrasser le bien ; il ne peut en être question ici. Quant à l'amour, ou il s'attache au bien d'une manière abstraite, c'est l'*amour de complaisance*; ou il se porte vers un bien éloigné, c'est le *désir ;* ou il jouit d'un bien présent et il produit la *joie.* Dans le premier cas, l'amour fait abstraction de la possession; dans le second, il la précède; dans le troisième, il la présuppose. Aucun de ces trois actes ne peut donc la constituer, aucun ne peut nous donner la jouissance du bien infini ; ce n'est donc pas dans un acte de la volonté que réside la béatitude.

39. Etudions maintenant la nature de l'acte intellectuel. Cet acte est une perception. Percevoir, saisir un bien, c'est, d'une certaine manière, entrer en possession de ce bien : l'acte constitutif du bonheur est donc proprement un acte de l'intelligence saisissant directement le vrai infini (*b*) manifesté avec évidence ; je dis *évidence*, car c'est proprement l'évidence qui satisfait pleinement l'entendement, c'est elle qui fait briller l'intelligible de toutes les splendeurs de la vérité.

40. Ainsi l'intelligence s'empare en quelque sorte de l'Etre infini, quand elle le *perçoit*, quand elle connaît sa *vérité ;* car le vrai, c'est l'être considéré dans son rapport avec l'intelligence. La volonté, arrivée au terme de ses désirs, *jouit* du bien infini ; car le bien n'est autre chose que l'être, envisagé dans son rapport avec la volonté (*c*).

C'est donc l'acte qui est, en même temps, une évidente et perpétuelle contemplation de l'entendement et un parfait repos de la volonté dans le bien infini, acte limité en lui-même mais illimité par son objet et par sa durée, c'est cet acte qui doit faire la dernière perfection et le parfait bonheur de l'homme, par le moyen des facultés spirituelles qui constituent sa nature. Nous pouvons considérer ces facultés en deux états différents :

(*a*) M. Damiron. *Morale*. T. I, page 51.

(*b*) Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum Deum verum. Joan. XVII, 3. Voyez la note VI.

(*c*) Dante exprime cette vérité avec autant de précision que d'élégance dans son *Paradis*, XXVIII, 109 et suiv. : de là on peut reconnaître que l'état de béatitude se fonde sur l'action de voir, non sur celle d'aimer, qui vient en second.

Quinci si può veder come si fonda
L'esser beato nell'atto che vede,
Non in quel che ama, che poscia seconda.

dans leur état purement naturel, et c'est ce que fait la philosophie ; ou dans l'état surnaturel auquel Dieu les élève par les dons mystérieux de la grâce et de la gloire; et c'est sous ce dernier point de vue que les théologiens étudient principalement le bonheur. Un avantage inappréciable les accompagne dans cette difficile étude ; la révélation divine les introduit et les guide, en toute sécurité, dans ce monde à venir, dans cette vie future où le philosophe ne pénètre et ne chemine qu'à tâtons, à force de raisonnements et de conjectures. Cependant, nous pouvons, sans la révélation, connaître les forces naturelles de nos facultés, nous pouvons ainsi découvrir l'intention du Créateur qui nous les a données; nous pouvons comprendre que, s'il les avait laissées dans leur état naturel, il eût pu leur donner une plénitude de connaissance et d'amour, de vérité et de bien, proportionnée à la capacité dont il les a douées en les créant; cette plénitude eût fait leur bonheur.

Plusieurs, peut-être, concevront difficilement comment l'Etre de Dieu, si parfaitement simple en lui-même, peut présenter à notre connaissance des degrés si différents. Je dois, diront-ils, le connaître entièrement, ou n'en connaître absolument rien. Mais, si l'on fait attention qu'il existe différents modes de connaissance intellectuelle, on comprendra fort bien qu'il y a une distinction réelle entre la connaissance totale d'un objet et la perfection dans la manière de le connaître. L'animal privé de raison connaît *un* triangle; l'ignorant connaît *le* triangle ; un commençant en mathématiques connaîtra les principales propriétés de cette figure ; un professeur en déduira tous les théorèmes de la trigonométrie. Quelle diversité dans le mode de connaissance du même objet ! La connaissance qu'on aura de l'Etre infini sera donc différente d'après la différente capacité des individus, et produira néanmoins dans chacune des capacités qu'elle remplit, cette plénitude de bien-être, cette satisfaction pleine et entière que nous appelons le bonheur.

41. Mais, tandis que l'homme soupire ici-bas après cette heureuse connaissance et n'en jouit pas encore, en quoi consistera sa perfection incomplète? Nous l'avons dit [13] : à tendre vers ce bien suprême, sans jamais s'en écarter ; ce qui revient à dire que l'homme est parfait, quand chacune de ses actions est dirigée vers l'acquisition du bien infini. Or cette direction appartient surtout à la volonté, et c'est pourquoi la perfection de l'homme sur la terre est avant tout *morale*, comme, dans l'état de béatitude, elle est avant tout *intellectuelle*. Je dis morale : car on appelle *moral* tout ce qui appartient aux actions volontaires, les *mœurs* n'étant que l'ensemble des actions volontaires de l'homme. [XI]

42. C'est à la volonté surtout qu'il appartient de diriger les actions vers leur fin : car, à proprement parler, c'est la volonté qui donne le dernier complément à l'opération humaine commencée par l'intelligence. La seule vue intellectuelle ne nous détermine pas à tendre vers un objet quelconque ; mais elle attire cet objet dans notre esprit, elle lui donne une sorte d'existence intérieure ; elle le rend ainsi présent à notre volonté, afin que celle-ci, obéissant à son impulsion naturelle, puisse mouvoir toutes nos facultés et les diriger vers ce même objet. Or, le complément de l'action, pour tous les

êtres, consiste à tendre vers l'objet qui, dans le dessein du Créateur, doit être le but de leur opération. [13]

43. Le vouloir est donc le complément de l'acte humain comme le comprendre en est le principe; et c'est là, entre autres distinctions, ce qui établit entre les facultés *perceptives* et les faculés *impulsives* ou *d'expansion* une différence qu'il importe de constater. Les premières attirent l'objet à elles; les autres, au contraire, se portent vers l'objet, elles s'y reposent, elles se transforment, et font passer, autant qu'il leur est possible, tout leur être dans l'être qu'elles aiment et recherchent. De là vient qu'un des effets les plus naturels de l'amour est de se sacrifier tout entier à l'objet aimé, et de se transformer en lui par l'imitation la plus parfaite.

44. Ici se rattache un autre fait également remarquable : dans l'acte d'*appréhension*, l'objet reçoit sa perfection ou son imperfection du sujet agissant; le contraire a lieu dans l'acte d'*expansion*, le sujet participe alors de la perfection ou de l'imperfection de l'objet (*a*). L'intelligence, en effet, ne peut percevoir un objet matériel, sans lui donner une sorte de perfection que celui-ci ne possède pas dans sa réalité concrète (*b*). Le beau idéal conçu par l'artiste, la perfection mathématique des figures de géométrie confirment cette importante vérité; l'étude des plus vils insectes, celle des vices du cœur humain, considérée dans l'intelligence, est infiniment plus noble que l'objet même de ses recherches; nous arrive-t-il, au contraire, d'élever notre pensée vers Dieu, combien alors la faculté qui le perçoit, ne le dégrade-t-elle pas! Quel abîme entre la perfection réelle de l'Etre divin et celle qu'il a dans nos idées! La volonté nous offre un phénomène tout opposé. En s'identifiant avec son objet, elle reçoit en elle-même la perfection ou l'imperfection de cet objet et ne lui communique point la sienne propre. Quand la volonté se porte à la justice, on la nomme *juste*, elle s'ennoblit; quand elle se porte à la cruauté, à l'injustice, elle devient *injuste*, elle se dégrade; aussi l'homme est-il qualifié de *bon*, non par la rectitude de son intelligence, mais par celle de sa volonté. La volonté droite, en portant l'homme au Bien infini, lui emprunte sa propre perfection, tandis que l'intelligence, tout en percevant le Vrai, lui communique sa propre imperfection [IX]. Nous en pouvons conclure que le devoir de la volonté est de s'approcher de plus en plus de l'objet qui est sa fin dernière et de s'identifier en quelque sorte avec lui : comme cet objet est souverainement parfait, la volonté doit nécessairement devenir parfaite.

45. Mais il est une autre raison plus profonde qui nous fait attribuer la bonté de l'homme à sa volonté plutôt qu'à son intelligence. Non-seulement la volonté donne le dernier complément à l'action commencée par l'intelligence, elle possède de plus, dans tous ses actes, une liberté pleine et entière; ses œuvres lui sont donc justement imputées comme sa production propre;

(*a*) C'est le sens profondément philosophique de ces paroles que l'Ecriture applique aux méchants : « Facti sunt abominabiles sicut ea quæ dilexerunt. » Osée, IX, 10.

(*b*) V. Gerdil. *Origine du sens moral* (au commencement).

elles représentent sa perfection comme tout effet représente, en quelque manière, la perfection de sa cause. Sans doute, la beauté de l'intelligence est une perfection dans l'homme, mais cette beauté n'est pas le produit de l'intelligence ; cette beauté, on peut l'admirer comme un miroir qui reflète avec plus ou moins d'éclat et de pureté les rayons du vrai, mais notre admiration se reporte aussitôt et tout naturellement vers la cause première qui a donné à l'homme, sans aucune coopération de sa part, une faculté si merveilleuse et si puissante. C'est précisément le contraire qui arrive pour la volonté : car la tendance vers le bien véritable est un effet de la libre volonté de l'homme ; l'homme possède par cette tendance, une perfection qui lui est réellement propre, qui lui mérite, en toute vérité, la qualification de *bon*, et le rend pour ses semblables un objet d'estime et d'amour. C'est donc principalement des actes de la volonté que dépend la perfection de l'homme dans cette vie, et parce que cette faculté complète l'acte humain et parce qu'elle le fait libre.

46. Nous rencontrons ici une difficulté à éclaircir. L'homme étant un composé d'âme et de corps, ne faut-il pas que l'acte intérieur reçoive lui-même son dernier complément de l'action extérieure? Evidemment, l'acte extérieur appartient à l'*intégrité* de l'acte humain, mais il est renfermé tout entier dans l'acte de la volonté, comme l'effet est renfermé dans la cause ; il existe donc d'une certaine manière dans l'homme qui veut sérieusement, réellement. La violence extérieure pourra bien empêcher la réalisation de l'action extérieure ; mais cette non-existence de l'effet n'altère en rien l'*essence* de l'acte humain, son *intégrité* seule est atteinte ; car enfin, même dans le cas de la violence, l'homme qui veut réellement, met toute l'énergie dont il dispose, il s'emploie tout entier à poser l'acte de sa volonté ; l'acte humain est donc complet, puisque l'acte n'est autre chose que l'exercice d'une *force*, d'une *faculté*, d'une *énergie* [XII] : et, pour tout résumer en un mot, l'action morale consiste essentiellement dans le libre exercice de la volonté, préparé par la connaissance préalable de l'entendement.

CHAPITRE III.

DE LA LIBERTÉ.

SOMMAIRE.

47. Existence de la liberté prouvée par le sens intime. — 48. En quoi consiste la liberté. — 49. Témoignage du sens intime. — 50. Preuve métaphysique de la liberté. — 51. Objection de M. Damiron. — 52. Réponse. — 53. Ce philosophe confond le fait avec la modalité du fait. — 54. Caractères de la liberté, — 55. elle n'est pas une faculté distincte. — 56. Analyse de M. Cousin. — 57. 1[er] élément : la sensation, — 58. 2[e] élément : la connaissance, — 59. 3[e] élément : l'action. — 60. L'action peut exister sans qu'il y ait conscience et liberté. — 61. ou bien avec la conscience et la liberté. — 62. Dans l'acte libre entrent plusieurs actes de l'intelligence, — 63. qui ne sont pas libres. — 64. Acte de la volonté pure, il est libre. — 65. L'acte extérieur, par lui-même, n'a pas de liberté. — 66. Analyse ultérieure de cet acte : faculté, exercice. — 67. Cette analyse nous donne l'idée de causalité. — 68. Addition à l'analyse de M. Cousin. — 69. Il faut remonter à l'amour du *bien,* principe de tout acte volontaire. — 70. Série synthétique des différents actes successifs et partiels, — 71. par rapport à la fin, — 72. aux moyens, — 73. à l'exécution. — 74. La liberté est une qualité de la volonté seule, — 75. comme la raison est une qualité de l'intelligence. — 76. De la liberté découle la moralité de la volonté et celle des autres facultés.

47. Est-il certain que l'homme est libre? la liberté est-elle une propriété de la volonté et de la volonté seule? La première de ces questions est le fondement de toute la morale. Quelques philosophes l'ont résolue négativement; mais cette négation n'existe que dans leurs paroles : elle est combattue par le genre humain tout entier; elle est détruite par les actions et par les écrits de ces philosophes eux-mêmes. Toute langue qui prononce les mots de vertu et de vice, de mérite et de démérite, de louange et de blâme, de récompense et de peine, de conscience et de remords; tout ordre qu'on donne, toute loi qu'on promulgue, tout conseil qu'on demande, tout repentir qu'on exprime, tout châtiment qu'on inflige, tout pouvoir qui se constitue (*a*), tout ce qui se fait et se dit parmi les hommes, tout parle en faveur de la liberté humaine, tout nous montre quel est le sentiment intime du vulgaire et même du philosophe qui nie le plus obstinément l'existence de la liberté.

(*a*) Remarquez combien différemment les hommes et les lois agissent envers les enfants, les frénétiques, etc. Quel est l'homme qui ne sait pas distinguer les chaînes d'un galérien de celles d'un fou? Où est la différence, sinon dans le libre arbitre qui fait que le premier est un coupable, tandis que, dans les écarts du second, nous ne voyons qu'un malheureux? (V. Galluppi. *Philos. mor.* c. 2, § 28, pag. 110 et suiv.)

48. Ce jugement universel, expression constante du sens intime de l'humanité, que nous dit-il? quelle est sa vraie signification? Ce jugement affirme nettement qu'à l'instant où ma volonté se détermine, elle peut, sans que les motifs que j'ai de vouloir changent, se déterminer de telle ou telle manière, ou même suspendre toute action, de sorte que non-seulement la volonté agit parce qu'elle veut, mais qu'au moment même où elle agit, elle *peut ne pas vouloir.* [XIII] Si les adversaires de la liberté avaient fait attention à cette signification si claire, ils n'eussent pas imaginé l'hypothèse aussi puérile que célèbre qui consiste à comparer l'homme à une pierre. Si une pierre, disent-ils, en tombant librement, pouvait connaître sa propre action, elle penserait, comme nous, qu'elle est libre en obéissant aux lois de la gravité; et cependant dans son prétendu choix, elle ne ferait que subir la nécessité de sa nature. (*a*)

49. Cette objection pourrait sembler spécieuse, si, dans tous nos actes, nous étions tellement libres, que jamais le sens intime ne pût observer en nous la moindre nécessité. Nous pourrions ignorer alors la différence qui existe entre les actes libres et les actes nécessaires. Mais la même conscience qui m'assure que je suis libre en écrivant cette page, me dit aussi que dans cette action, comme dans toutes les autres, je cherche mon bonheur et que je ne puis pas ne pas l'y chercher. Je gravite donc vers le bonheur, comme une pierre gravite vers son centre, et je sens qu'il m'est impossible de résister à ce mouvement. Tel serait le sentiment de la pierre si, comme nous, elle pouvait invoquer le témoignage du sens intime.

50. La plus simple observation de la nature de notre âme nous montre que la liberté est une de ses *propriétés naturelles*. En effet, il est nécessaire que la tendance de l'âme soit proportionnée à sa connaissance [29]; et comme la connaissance nous présente l'idée d'un bien sans limite, il est évident qu'aucun bien limité [31] n'est capable de *nécessiter* la tendance de notre âme. S'il en était autrement, nous aurions une force limitée dominant une force illimitée, c'est-à-dire, un effet supérieur à sa cause.

A l'évidence de ces preuves on a pu opposer des sophismes propres à engendrer la confusion dans les esprits, mais jamais on n'a réussi, et même, chose remarquable, jamais on n'a songé à ébranler les preuves elles-mêmes, en s'attaquant à leurs bases; voilà cependant ce qu'il faudrait faire, d'après la belle formule du comte de Maistre : (*b*) « Toutes les fois qu'une proposition sera prouvée par le genre de preuves qui lui appartient, l'objection quelconque, même insoluble, ne doit plus être écoutée (*c*), l'insolubilité de l'objection ne suppose plus que défaut de connaissances de la part de celui qui ne sait pas la résoudre » [XIV] et il applique ces principes à l'objection qu'on tire de la prescience divine contre la liberté humaine (*d*).

51. Tout ce que Dieu sait doit arriver infailliblement; or, Dieu connaît

(*a*) Galluppi. T. I, pag. 273.

(*b*) *Soirées de Saint-Pétersbourg.* Quatrième Entretien, pag. 190 de l'éd. de Bruxelles, 1838.

(*c*) Ibid., pag. 195.

(*d*) Dans le cinquième Entretien, ibid., pag. 253.

les actions de l'homme, donc elles sont nécessaires, inévitables. C'est l'objection de M. Damiron qui, peu fidèle ici à son principe éclectique « faits et conséquences », se laisse séduire par ce grossier sophisme ; pour conserver à l'homme la liberté, il ôte à Dieu la prescience. (*a*)

52. Un peu de métaphysique et de logique suffit pour mettre en évidence la fausseté du principe et le vice du raisonnement. S'il y a une différence entre arriver *infailliblement* et arriver *nécessairement*, il est clair que le syllogisme est vicieux, car il a quatre termes ; au terme *infaillible* de la majeure, on a substitué dans la conclusion le terme *nécessaire*. Si, au contraire, on identifie les termes *infaillible* et *nécessaire*, on confond évidemment deux idées entièrement distinctes, puisque la première fait de Dieu un simple observateur tandis que l'autre en fait un agent. Tout homme sensé prévoit *infailliblement* que dans le courant de l'année il se commettra dans une grande ville un grand nombre de crimes : cette prévision infaillible est due à la pénétration de l'observateur ; mais les méchants ne conservent pas moins toute leur liberté dans la perpétration du crime.

53. Les adversaires de la liberté, dans l'éternel sophisme qu'ils nous objectent, aperçoivent une contradiction où nous voyons un mystère ; ils confondent le mode du phénomène avec le phénomène lui-même ; ils font comme ces philosophes qui nient *l'action* de l'âme sur le corps, parce qu'ils *ne savent pas* expliquer *la manière* dont elle s'accomplit. Chose étrange ! tous les jours notre faible raison pénètre en toute sécurité dans l'examen des causes libres, elle y découvre avec certitude mille effets divers, et nous refuserions à l'intelligence infinie de prévoir avec une souveraine certitude les effets de la liberté, à moins qu'elle ne leur imprime une sorte de nécessité et ne détruise la nature même de leur cause [XV].

54. Le dogme de la liberté humaine est donc une vérité incontestable. Mais en quoi consiste cette liberté ? est-ce une faculté distincte des autres facultés, comme le veut Burlamacchi ? est-ce une propriété inhérente à toutes les autres facultés, comme le pense M. Damiron ? n'appartient-elle pas plutôt à la seule volonté intelligente, comme le prétend M. Cousin ? La belle analyse que ce dernier a faite de l'acte libre (*b*), ne peut plus laisser aucun doute sur cette question. Quant à l'opinion de Burlamacchi en particulier, elle ne mérite pas les honneurs d'une discussion : la seule définition de la liberté la met à néant.

55. Qu'est-ce qu'une *faculté*, dans le langage psychologique ? c'est la

(*a*) Psychologie. T. II, pag. 75. Si M. Damiron avait commencé par consulter *les faits*, il aurait admis également les deux vérités. La liberté est *un fait* psychologiquement évident ; la prescience divine est *un* autre *fait* que nous découvrons avec une égale évidence, et par la Providence qui se manifeste dans le monde moral, et par le phénomène de la prophétie, considéré comme un fait historique admis par tous les peuples. Vico dit, en parlant de la divination : « Cette vaine science par laquelle dut, ce semble, commencer la *sagesse vulgaire* chez toutes les nations, cache pourtant deux grands principes parfaitement vrais : l'un qu'il y a une providence divine qui gouverne les choses humaines ; l'autre, qu'il y a dans les hommes un libre arbitre par lequel ils peuvent éviter ce que, etc. (Vico. *Science nouvelle*. Naples, 1826.)

(*b*) Histoire de la philosophie. T. III, leçon 25.

puissance ou la force de produire un acte *déterminé* par son objet [23]. Qu'est-ce que la *liberté* ou le *libre arbitre?* c'est une détermination naturelle en vertu de laquelle nous ne pouvons être déterminés à l'action par aucun objet extérieur [12 et 48]. Autant donc le déterminé est opposé à l'indéterminé, autant l'idée de *faculté* est incompatible avec l'idée de *liberté*.

56. Mais si la liberté n'est pas une faculté distincte, elle ne peut être qu'une qualité inhérente à une autre faculté. Suivons M. Cousin dans son analyse de l'acte libre; une exacte observation des faits nous découvrira le vrai siége de la liberté. Tous les faits, dit cet auteur, dont la conscience révèle en nous l'existence, peuvent se réduire à l'une de ces trois classes : *sentir*, *penser*, *agir*. Prenons un fait quelconque : j'ouvre un livre et je lis; décomposons ce fait en ses éléments.

57. Je vois un livre de loin, mais je ne lis pas, parce que je ne distingue pas les caractères; autre chose est *voir* et autre chose *lire*. Quelles sont les propriétés caractéristiques de ces deux actions? l'action de *voir* dépend-elle de moi? Non; si mes yeux sont ouverts et si je me trouve en présence du livre, je le *vois* nécessairement. Ici pas de liberté : la faculté sensitive agit nécessairement dès qu'elle se trouve en présence de son objet.

58. Je rapproche le livre, je distingue les caractères et je lis; en lisant je comprends, en comprenant je juge : — « Cette proposition est vraie, cette autre est fausse. » — Dans tous ces actes suis-je libre? Suis-je libre en distinguant, en comprenant, en donnant mon assentiment ou en le refusant? Le livre dit : — deux et deux font quatre : — puis-je le nier? Donc l'intelligence agit sans liberté, comme la sensibilité. Où est donc la liberté dans cette action de lire?

59. Pour lire, il m'a fallu *ouvrir* le livre, *regarder*, *faire attention* : voilà trois actes qui ne sont ni des sensations, ni des perceptions intellectuelles. La sensation les accompagne, la connaissance intellectuelle les suit, mais elle peut ne pas les suivre. Ces trois faits sont mon œuvre; ce sont des effets de mon activité : examinons-en le caractère.

60. Mon activité est-elle toujours en mon pouvoir? Un somnambule parle en dormant, un frénétique s'emporte dans l'état de veille; le sommeil ou le délire venant à cesser, ils n'ont aucune connaissance de leurs paroles ou de leur emportement. Etaient-ils maîtres de leur activité? ils n'avaient pas *la conscience de leur action*, et maintenant ils ne se rappellent pas avoir agi, ils ne s'attribuent à eux-mêmes ni l'action, ni ses effets. Notre activité se manifeste quelquefois sans qu'il y ait liberté et même à notre insu.

61. Au contraire, quand j'ouvre le livre, je sais que je l'ouvre et je me rappelle ensuite que je l'ai ouvert. Il y a plus : je m'attribue à moi-même l'action de l'ouvrir, et je reconnais que je pouvais ne pas l'ouvrir. Il en est de même de l'action de regarder et de faire attention : je pouvais ne pas regarder, je pouvais ne pas m'y occuper. Il est donc des actions que nous faisons tout en connaissant que nous pourrions ne pas les faire. Or, ce sont précisément là les actions libres, celles que proprement nous appelons *nos* actions.

62. Mais poussons plus loin notre analyse. J'ai lu, pouvant ne pas lire ; j'ai donc lu *par choix;* j'ai préféré lire plutôt que de ne pas lire; j'ai donc eu des motifs pour cela, je les ai connus, je les ai jugés. Or, *connaître* et *juger* sont des actes de l'intelligence : donc dans cet acte libre, l'intelligence a aussi eu sa part. Il y a plus : juger un motif meilleur qu'un autre, c'est l'effet d'une comparaison; j'ai donc fait une comparaison, et je l'ai faite en doutant. Cette comparaison qu'on fait pour arriver à poser un acte, se nomme *délibération;* or, comparer et douter sont des actes de l'esprit; donc ici encore l'esprit prend part à l'acte libre.

63. Enfin j'ai conclu : — il convient de lire. — Quelle est la faculté qui a dit : *il convient?* c'est l'intelligence : en effet, ce mot *convient* marque un jugement sur un rapport de convenance. Mais l'intelligence, dans son action, est soumise à la nécessité, et lorsqu'elle a dit : il *convient*, elle se trouvait dans l'impossibilité de dire le contraire : donc mon action jusqu'ici n'est pas libre. [XVI*].

64. L'intelligence ayant jugé qu'il *convient* de lire, une faculté toute différente apparaît alors; elle dit : *lisons*, ou plutôt, *je veux lire;* ici le caractère de mon action change entièrement. En effet, quand cette nouvelle faculté a dit : « je veux lire », ne pouvait-elle pas dire le contraire? oui, sans doute; tout homme en a la conviction et par le sens intime et par l'expérience qu'il peut faire, en interrompant, en reprenant à son gré la lecture, ou plutôt *la volonté de lire.* [XVII]

65. Je dis *la volonté;* car, à proprement parler, il n'est pas toujours en mon pouvoir de *lire.* Il faut des yeux bien disposés, il faut un livre, il faut une lumière suffisante. Lorsque toutes ces conditions se trouvent réalisées dans les proportions requises, je ne puis pas ne pas lire. L'acte extérieur ne marche donc pas tout à fait à mon gré; les muscles, les objets, les moyens d'action ont des lois propres que je ne fais pas. Mais en disant : *je veux*, c'est moi seul qui fais la loi, et je la fais en sachant que je puis ne pas la faire. La liberté est donc proprement dans cet acte : *je veux.*

66. Mais soumettons à l'analyse cet acte même de la volition ; nous y démêlerons encore deux éléments distincts : une *faculté de vouloir* toujours la même, et l'acte changeant *du vouloir actuel.* La faculté permanente est la *cause;* la volition est *l'effet*, qui reste absolument sous la dépendance de sa *cause*, à la seule condition qu'il y ait un objet sur lequel puisse s'exercer la faculté de vouloir ou de ne vouloir pas.

67. L'objet une fois posé, la liberté s'exerce dans toute sa plénitude, et nous donne alors l'idée la plus claire et la plus intime du fait de la causalité du *moi*, fait dans lequel notre liberté réside ; car elle nous donne l'idée exacte de notre plein domaine sur nos actions libres qui sont *nos actions*, précisément parce que nous en sommes la cause.

68. Telle est l'analyse de M. Cousin : analyse exacte et profonde et tout à fait suffisante pour le but que ce philosophe veut atteindre. Mais elle n'est pas encore complète pour le dessein que je me propose ici ; car elle n'exprime pas assez exactement, à mon gré, la succession des différents phénomènes

moraux relatifs à la liberté, phénomènes qu'on doit décomposer jusqu'à ce qu'on arrive au premier principe de tout acte humain, qui est la nature même de la volonté. Fixons toute notre attention sur une matière aussi délicate et aussi subtile.

69. Toute action morale découle du désir de la félicité comme d'un premier principe indélibéré; absolument de la même manière que toute vérité évidemment démontrée dérive d'un premier principe indémontrable. Ainsi, chaque fois que j'agis avec délibération, j'agis parce que je désire mon bonheur; et quand je dis : « je veux lire, » cette résolution est fondée sur une tendance naturelle qui me dit : « je veux le bien. » Mais quelle est la suite des actes qui me conduisent d'une tendance aussi générale à une résolution aussi déterminée? Exposons toute cette série dans un exemple facile à saisir. Représentons-nous un juge intègre, qui, avant de se rendre au tribunal, parcourt les *pièces* du procès qu'il devra juger. Comment s'est-il résolu à prendre ces pièces et à les lire? Avant tout, il doit avoir virtuellement dans l'esprit le *bien* de la justice; cette idée est suivie d'une certaine complaisance de la volonté. Mais se complaire dans une chose n'est pas la vouloir; pour vouloir un bien, il ne suffit pas de le connaître, il faut de plus en prévoir la possibilité. Le juge se demande implicitement si le bien de la justice est possible, et, cette possibilité reconnue, sa volonté se porte d'abord sur le but qu'il désire atteindre. C'est là une première détermination; on l'appelle *intention;* après cela il se dit à lui-même : « je veux juger avec équité », et son intelligence passe aussitôt à la recherche des moyens. Dès qu'il les a trouvés, sa volonté le porte à les examiner, à les comparer; il voit que le moyen le plus convenable est la lecture des pièces; sa volonté, persistant dans le dessein de rendre la justice, se *détermine* à faire cette lecture. A la suite de cette *libre détermination*, il voit que, pour la mettre à exécution, il est nécessaire d'étendre la main, de ranger les papiers, etc.; aussitôt la volonté fait agir la force musculaire, et cette force, par des mouvements très-compliqués, met en jeu les muscles des pieds, des mains, des yeux, etc.; l'acte de lire a reçu son dernier complément. La lecture a produit dans le juge la connaissance du bien particulier que doit produire, dans le cas présent, la justice rendue, et aussi la satisfaction d'avoir trouvé ce bien. Qu'est-ce qui a donné la première impulsion à toute cette série d'actions? est-ce la perception intellectuelle? Non; la perception, à proprement parler, ne fait que présenter la *justice* comme un *bien convenable*, un bien *honnête;* le moteur de la volonté a donc été la *justice;* mais la justice est *un* bien, et non pas *le* bien; or, un bien particulier n'est pas l'objet adéquat de la volonté, pas plus qu'une couleur particulière n'est l'objet adéquat de la vue; la volonté se porte indifféremment vers tout objet qui lui présente un bien quelconque, de même que l'œil regarde indifféremment une surface quelconque, pourvu qu'elle ait de la couleur. Le *rapport de bien* ou *le bien* en général est donc le motif qui porte la volonté à tendre vers le bien particulier de la *justice*, d'abord en s'y complaisant, ensuite en le voulant. Ainsi, l'objet spécial dans lequel l'intelligence a aperçu un rapport de bien étant

présupposé, le premier moteur de la volonté est le *bien en général*, objet propre de la volonté. Mais ce bien apparaissant à l'esprit sous des formes limitées, laisse la volonté entièrement maîtresse d'elle-même. Cette faculté est donc libre, soit qu'elle dirige son *intention* vers le bien honnête qui est ici *la justice*, soit qu'elle applique l'intelligence à délibérer, soit qu'elle veuille le bien utile, c'est-à-dire les moyens, soit qu'elle imprime aux muscles la direction et l'activité que l'intelligence juge nécessaires. La volonté est libre dans tous ces actes, excepté dans la première impulsion qui la porte sans cesse, et comme instinctivement, vers le bien en général.

70. Tout acte libre peut donc être ramené à deux principes : la tendance naturelle vers le bien en général, et la représentation d'un bien particulier. Pour plus de clarté nous indiquerons ici, dans leur ordre naturel et sous forme de tableau, les actes successifs de l'intelligence et de la volonté, en présupposant d'ailleurs la tendance vers le bien en général :

actes de l'intelligence qui règle, correspondant aux	*actes de la volonté qui détermine.*
71. — 1. Proposition de l'acte à faire :	Voyons s'il convient? s'il est possible?
Juger d'après la justice est un bien.	Voyons si ce bien est convenable? possible?
2. Ce bien est convenable, possible.	Je veux l'obtenir; cherchons-en les moyens.
72. — 3. Il y a plusieurs moyens; par exemple : entendre les témoins, consulter les experts, lire les documents, etc.	Dites-moi lequel de ces moyens est le plus opportun?
4. Il faut lire les documents.	Je veux les lire : de quels organes dois-je me servir?
73. — 5. Il faut mouvoir la main, les pieds, l'œil, etc.	Je veux mouvoir la main, les pieds, l'œil, etc.

Ici aux actes de l'entendement succède l'action des muscles, qui obéissent aux ordres de la volonté, et sont mûs par la force de locomotion. Alors seulement la volonté satisfaite d'avoir atteint son but, qui est la lecture, se repose dans l'accomplissement de cet acte. Ce tableau synoptique nous montre que, dans le procédé intellectuel par lequel nous posons un acte libre extérieur, on peut distinguer cinq jugements qui influent sur la volonté ; à ces jugements correspondent cinq actes de la volonté, qui à son tour applique l'intelligence à de nouvelles recherches ; au cinquième acte de la volonté correspond l'acte de la force exécutive, et à celui-ci enfin correspond le repos de la volonté. Les deux premiers actes de l'intelligence et de la volonté, se rapportent au but de l'action, considéré d'abord d'une manière générale, puis déterminé et particularisé. Les deux actes suivants regardent directement les moyens : ceux-ci sont d'abord envisagés dans

leur généralité; on particularise ensuite et l'on choisit le meilleur. Après le choix des moyens, on passe à l'exécution : on juge préalablement de quel organe on doit se servir, et on se met enfin à l'œuvre.

74. Dans cette série d'actes, la liberté s'exerce toutes les fois que la volonté agit. Elle vient à cesser toutes les fois que la volonté cesse d'agir. La liberté est donc une propriété inhérente à la volonté : mais il faut bien comprendre que cette propriété n'a pour objet spécial que les biens limités et finis. Loin de vouloir librement le *bien*, la volonté en reçoit au contraire cette première impulsion toute instinctive, qui lui est nécessaire pour désirer tout autre objet.

75. Nous pouvons aussi conclure de cette analyse que la liberté est à la volonté ce que la raison est à l'intelligence. L'intelligence perçoit nécessairement la vérité évidente, mais si elle ne la saisit pas de prime abord, elle use de cette force d'investigation qu'elle possède et qu'on nomme *raison*. C'est ainsi qu'elle projette sur les vérités secondaires un rayon de ces vérités premières, de ces vérités évidentes dont elle contemple intuitivement la lumière. De même la volonté s'attache nécessairement au souverain bien clairement perçu par l'intelligence; elle ne se sent attirée vers les biens d'un ordre inférieur que pour autant qu'elle trouve en eux quelque participation du Bien infini qui est sa fin. [XVIII].

76. Concluons. La liberté est une propriété inhérente à la seule volonté. Les actes de la volonté sont toujours accompagnés d'actes correspondants de l'intelligence, et des autres facultés (71) qui relèvent de la volonté ; ceux-ci reçoivent de la volonté leur caractère moral, car c'est elle qui les dirige vers la fin que leur a marquée le Créateur. De là vient qu'une âme honnête peut éprouver parfois des remords à la suite de simples soupçons, jugements, et autres actes de l'intelligence, actes qui ne sont pas libres par *rapport à cette faculté*, mais qui peuvent l'être par rapport à la volonté. Voilà aussi pourquoi la société punit quelquefois en toute justice des actes criminels qui ont leur source dans une erreur de l'intelligence : attendu que l'erreur peut être coupable et qu'elle l'est en effet, lorsqu'un individu *isolé* préfère son opinion propre au jugement d'une société tout entière.

On appelle communément moralité des actions la direction que la volonté imprime librement à ses propres actes et à ceux des autres facultés qui lui sont soumises. La moralité est *bonne* ou *mauvaise*, selon que les actions sont *bien* ou *mal* dirigées vers le bien, c'est-à-dire conformes ou non à la volonté du Créateur (16). La *connaissance* de la fin et des moyens, la *volonté* d'atteindre la fin, la *liberté* dans le choix des moyens, voilà, par rapport à l'agent moral, les trois éléments, les trois principes de la moralité des actions, et par conséquent aussi du bien moral et de la perfection de l'homme. Passons maintenant à l'application de ces principes et voyons d'abord comment l'homme parvient à la connaissance qui lui est nécessaire pour bien régler ses actions libres.

CHAPITRE IV.

DU SENS MORAL (*a*) ET DE SES PRINCIPES.

SOMMAIRE.

77. Le jugement moral est un fait ; — raisons qu'on a d'en chercher la cause dans une faculté distincte. — 78. Organe moral des sensualistes. — 79. Sens moral dans le système de l'amour-propre ou de l'intérêt. — 80. Le sens moral n'est pas une faculté distincte de l'intelligence. — 81. La promptitude avec laquelle se forment les jugements moraux s'explique par le besoin que nous en avons. — 82. Autres causes de cette promptitude : c'est dans les jugements les plus évidents qu'elle se remarque surtout ; — 83. elle est due à des jugements réflexes — 84. dont nous avons une grande habitude ; importance de ces jugements. — 85. L'autorité facilite leur formation. — 86. Le manque d'instruction ne les empêche pas toujours. — 87. Concours de l'imagination et de la passion. — 88. Les actes de la volonté, les affections douces, les mouvements sensibles — 89. sont des effets du sens moral sur les autres facultés. — 90. Analyse du dictamen du sens moral. — 91. Premier jugement abstrait : quels en sont les principes logiques. — 92. 1er principe, le bien. — 93. 2e principe, le devoir : sa notion la plus générale. — 94. Le devoir moral naît d'une nécessité réelle, — 95. étant supposée une fin nécessaire. — 96. La fin nécessaire est une, métaphysiquement, physiquement, moralement. — 97. Le devoir moral ne détruit pas la liberté. — 98. Définition du devoir. — 99. Synthèse de l'analyse précédente. — 100. Récapitulation. — 101. Conséquences. — 102. Quel est le premier principe de la moralité.

77. L'homme connaît avant que de vouloir : c'est un fait également évident pour l'expérience et pour la raison. L'homme juge que tel acte est bon ou mauvais, et il décide que cet acte rend *bon* ou *mauvais* celui qui le pose. Des esprits faux, des hommes corrompus ont pu nier cette priorité de la connaissance ; mais c'est là un fait hors de doute, attesté qu'il est par les vocabulaires de toutes les langues (*b*). Ce qui a pu être douteux, c'est la manière dont ce jugement se forme en nous, et la raison de cette incertitude est que les vérités morales, objet de ce jugement, sont le plus souvent des conséquences fort éloignées des premiers principes et ne s'obtiennent que

(*a*) Cette expression a paru à quelques-uns empreinte de sensualisme ; mais le latin de l'Ecriture dit : Optavi et datus est mihi *sensus* (*Sap.*). En français le mot *sens* est employé dans les deux acceptions, matérielle et spirituelle ; il a du reste une foule de nuances différentes. N. E.

(*b*) Qu'on trouve un dictionnaire auquel manquent les mots *vertu, justice, tempérance, vice, impiété, etc.* ; et l'on pourra alors révoquer en doute le consentement universel des peuples. V. Cousin, *Histoire de la Philosophie.* Tom. II, lec. 20. — Voyez aussi *du Vrai, du Beau et du Bien.* Onzième leçon, pag. 258. Paris, 1851.

par de longues déductions. Cependant on voit quelquefois des esprits grossiers et incultes, former de semblables jugements avec une promptitude et une justesse surprenantes.

Ces phénomènes ont porté quelques philosophes à croire que le jugement moral n'est pas un produit de l'intelligence, mais d'une autre faculté particulière, qu'ils ont appelée intellect moral : d'autres plus grossiers encore ont imaginé un organe spécial qu'ils ont décoré du nom de *sens moral*, et placé où bon leur semblait, suivant les idées tout animales qu'ils avaient de l'homme moral.

78. Inutile de nous arrêter à ce prétendu *organe du sens moral*. Toute philosophie qui n'est pas matérialiste en fait bonne et prompte justice.

Si les notions morales renferment des idées abstraites, si les idées abstraites sont la preuve la plus lumineuse de la spiritualité de l'âme humaine, si la spiritualité consiste à agir indépendamment de la matière, l'opposition entre ces deux termes *organe-moral* est aussi manifeste qu'entre ces deux autres *matière-pensante*. Un seul fait a pu donner quelque ombre de fondement à cette étrange hypothèse d'un *sens moral* : c'est la *liaison* de certaines affections morales avec certaines dispositions physiques. Mais ce phénomène n'est qu'une application particulière de la loi universelle d'harmonie qui unit l'homme physique à l'homme moral, et nous ne voulons pas répéter ici les arguments philosophiques qui résolvent d'une manière générale la difficulté soulevée par les matérialistes.

79. Dans le système de *l'intérêt*, l'idée d'une faculté ou d'un sens moral est un peu moins absurde ; mais elle ne résiste pas à l'analyse des faits. Voici les arguments que Dugald-Stewart oppose à la morale de l'intérêt : 1° la différence qui existe entre les notions *devoir-honnête* et *intérêt-utile*, différence que M. Cousin fait aussi très-bien ressortir [VI*]. 2° La profonde impression que produit sur nous, non-seulement l'histoire des grands hommes qui ne peuvent rien pour notre intérêt personnel, mais même la vertu d'un héros de roman ou de tragédie, qui n'a jamais existé et que nous regardons comme un être fictif, un personnage imaginaire. L'admiration et l'enthousiasme sont donc un tribut spontané et irréfléchi que nous payons à la seule vertu. 3° Que la vertu soit toujours tôt ou tard utile à la société, même au point de vue temporel, cela est fort probable ; mais qu'elle soit toujours temporellement utile à l'individu, c'est ce qui paraît faux à plusieurs ; et quand cela serait vrai, il y aurait peu d'esprits assez pénétrants pour apercevoir ces avantages ; le grand nombre ne recevrait pas de ce motif une impulsion morale suffisante. 4° D'ailleurs les enfants possèdent des jugements moraux dans un âge où ils sont incapables de faire tous ces raisonnements. 5° Dans le système de l'*utile*, l'homme s'avilit et se dégrade à ses propres yeux ; le sentiment de la misanthropie que certains auteurs se plaisent à exciter, montre assez qu'il est dans le cœur humain un secret penchant pour la vertu désintéressée, et que l'homme n'y renonce pas sans remords. 6° Les vices, sur lesquels les moralistes de l'*intérêt* s'appuient, ne sont pas la nature de l'homme, mais bien sa corruption ;

l'hypocrisie, en contrefaisant la vertu lui rend hommage (*a*). Ces faits prouvent jusqu'à l'évidence que le sens moral n'est pas une affaire de calcul, ni un trafic de marchand (*b*).

80. Une autre doctrine mérite plus d'attention : c'est dans l'homme *spirituel* qu'elle cherche la faculté particulière qui doit juger en matière morale. Nous ne voyons aucune raison d'admettre cette faculté distincte; l'objet du sens moral n'est qu'une partie de ce *vrai* illimité, de la vérité intelligible qui est, dans toute son étendue, le domaine propre de l'entendement humain.

La moralité d'une action n'est pas autre chose que sa direction vers la fin dernière; cette direction est un rapport, et tout rapport est une vérité. Connaître la moralité des actions, c'est donc connaître une vérité (*c*), et l'intelligence, cette faculté de connaître le *vrai* dans un ordre de choses quelconque, devra nécessairement connaître le vrai dans l'ordre moral.

81. La rapidité avec laquelle tous, même les ignorants, forment des jugements moraux, rapidité dont se prévalent quelques auteurs, ne prouve pas que la faculté qui produit ces jugements est diverse; cela nous indique seulement qu'elle les produit plus aisément que les autres, ce qui est vrai jusqu'à un certain point. L'aliment moral est plus nécessaire à l'homme que la nourriture matérielle : c'est pourquoi la main providentielle du Créateur nous a donné une impulsion spontanée et puissante qui nous porte à juger promptement et sainement en fait de morale. Aussi voyons-nous tous les jours des personnes incapables de spéculations métaphysiques, montrer la plus grande aptitude quand il s'agit de morale pratique et même de morale spéculative.

82. D'autres raisons encore nous rendent parfaitement compte de cette rapidité des jugements moraux. Mais il faut préalablement distinguer les premiers principes et les conséquences, les conséquences prochaines et les conséquences éloignées. En morale, comme en métaphysique, si les premiers principes sont facilement connus par tous, il n'est pas également facile d'en déduire les conséquences. De là, sur certains points, tant d'opinions divergentes et contradictoires parmi les moralistes (*d*).

83. Malgré cela, dans la pratique, l'ignorant comme l'homme instruit sait bientôt quel parti prendre. D'où vient ce phénomène? Est-ce peut-être que l'ignorant examine et résout ce que la question morale peut avoir de compliqué? Non, mais il s'attache instinctivement à quelque principe général, à quelque dictamen réflexe, à quelque résolution héroïque, et tranche ainsi le nœud gordien de la difficulté.

(*a*) Stewart. *Esquisses*, 2e part. c. I, sect. 6. [XIX].

(*b*) Voyez la réfutation des utilitaires dans mon *Examen critique du gouv. représentatif*. t. I, ch. 8 et 9, et t. II, ch. 5.

(*c*) Nous abrégeons ici la belle démonstration du cardinal Gerdil. Voir son opuscule sur l'*origine du sens moral*.

(*d*) On peut lire dans Balmès le beau passage où ce philosophe expose la difficulté qu'on éprouve dans la formation de certains jugements moraux. *Protestantisme comparé au catholicisme*. Chap. VI, Sciences morales, p. 54. Ed. Louvain, 1846.

84. Ajoutez à cela que les jugements en matière morale sont d'une pratique continuelle : or quelle promptitude l'exercice ne fait-il pas acquérir même dans les opérations les plus abstraites! Remarquez aussi qu'en général l'énergie, la vigueur de nos actions croissent en raison directe de l'importance de leur objet. Un cœur droit, qui attache une souveraine importance aux matières morales, acquerra donc une grande facilité dans la rapide formation des jugements moraux.

85. En toutes choses l'autorité est une voie abrégée, et les jugements moraux s'appuient d'ordinaire en grande partie sur l'autorité; nous ne l'apercevons pas toujours explicitement, il est vrai, mais nous la voyons au moins d'une manière confuse.

86. Au surplus, le défaut d'instruction et l'absence de spéculation qui affaiblit en nous la faculté de saisir les rapports, amoindrit par là même certaines difficultés provenant d'une subtilité excessive, d'un secret orgueil ou d'autres vices dont les grands talents sont rarement exempts.

87. Enfin, on ne peut nier que l'imagination et la passion, développées par une longue habitude, n'aient souvent une large part dans la formation de nos jugements moraux; quoiqu'elles préviennent l'exercice de la raison, elles le facilitent néanmoins quand elles lui sont habituellement soumises. Or ces facultés, limitées qu'elles sont à des objets particuliers et ne jouissant pas d'une action libre, sont par là même très-promptes dans leurs mouvements, et, secondant la raison dans la formation de ses jugements, elles aident la volonté à prendre ses résolutions. Combien de fois l'énergique impulsion de ces facultés n'a-t-elle pas fait entreprendre telle action héroïque, laquelle envisagée de sang-froid eût également effrayé la raison et la volonté! Ces raisons et d'autres semblables me portent à conclure que la rapide formation de certains jugements moraux n'exige aucunement l'existence d'une faculté distincte de l'entendement, à qui seul revient de droit la connaissance de toute vérité.

88. Mais les idées morales renferment un autre élément qui a pu suggérer à certains philosophes la nécessité d'une faculté spéciale. Toute notion morale, outre un *vrai* à juger, contient encore un *bien* à aimer; et de même que tout jugement légitime produit un certain repos de l'esprit dans l'évidence de la vérité, ainsi toute adhésion légitime de la volonté procure à cette faculté une vraie satisfaction, une jouissance réelle. Cette joie ne demeure pas dans la seule volonté : elle se répand aussi dans la sensibilité et y fait naître des passions et des affections dont la douceur nous charme et nous ravit. D'après cela, les philosophes qui n'ont pas su démêler, par une exacte analyse, les divers éléments de l'acte moral, ont cru devoir en admettre un qui ne peut être attribué à l'intelligence.

89. Toutefois, si l'on y prend garde, on voit que le *bien* n'est pas pour le sens moral un objet d'amour, mais un objet de connaissance : le sens moral *n'aime* pas le bien, mais il *juge* que le bien doit être aimé; la volonté intervient alors, et suivant le dictamen du sens moral, elle se détermine à aimer ce bien, c'est-à-dire, à le vouloir, à l'accomplir. Quant

au repos de l'intelligence et de la volonté, quant aux affections de la sensibilité, ce sont là, pour ces facultés, des conséquences naturelles du fait même de leur arrivée au terme vers lequel chacune d'elles tend naturellement. Dans tous ces phénomènes, nous ne rencontrons aucun élément dont on ne puisse rendre compte sans avoir recours à l'existence d'une faculté spéciale; l'esprit qui juge, la volonté qui aime, la sensibilité qui s'émeut, ces trois facultés suffisent pour l'explication complète de tous les faits, et la promptitude de nos jugements moraux, s'expliquant d'ailleurs, n'exige en aucune manière la création d'une faculté nouvelle.

90. Analysons maintenant le procédé par lequel le sens moral parvient à cette détermination finale et toute pratique qui dirige notre action; l'observation le réduit à trois jugements : le premier est très-général, le second l'est moins, le troisième est tout particulier; tous les trois sont nécessaires. Ainsi, par exemple, le soldat qui va combattre pour sa patrie, ne pourrait se dire : — Je dois combattre maintenant, — s'il ne jugeait : 1° qu'en ce moment on combat pour la patrie; 2° que combattre pour la patrie est un bien; 3° qu'il faut faire le bien. Otez ce troisième jugement, le plus général des trois, les deux autres n'existent plus dans l'ordre pratique. Ils subsisteront peut-être dans l'ordre spéculatif; on jugera encore qu'on fait la guerre pour la défense de la patrie, que cette guerre est un bien; mais le soldat ne dira pas : *je dois*, s'il n'a formulé d'abord le jugement général « il faut faire le bien. »

91. De quels principes procède ce jugement, et comment mène-t-il à l'application pratique? Voilà un problème fort différent de celui que nous venons de résoudre. Tout à l'heure nous cherchions le principe efficient de la connaissance morale, c'est-à-dire, la faculté qui juge; ici nous voulons découvrir le principe logique de cette connaissance, c'est-à-dire, les prémisses du raisonnement, à l'aide desquelles la raison forme le jugement qui est une véritable conclusion. — *Il faut faire le bien :* cette proposition renferme deux idées essentielles, *bien* et *devoir*, sans compter le verbe *faire* qu'on pourrait appeler le *lien* de tout jugement pratique, comme le verbe *être* est la *copule* de tout jugement spéculatif.

92. Le mot *bien* exprime une idée générale, applicable à tout bien particulier; or, le bien particulier propre à l'homme est le bien *honnête* (20). L'intelligence qui dit « il faut faire le bien » parle donc du bien honnête. Mais le bien honnête nous apparaît tantôt comme nécessaire, tantôt comme simplement convenable. Auquel de ces deux biens se rapporte l'idée du *devoir?* — Pour le savoir, analysons cette idée.

93. Le verbe, *il faut*, *je dois*, exprime la nécessité d'un effet dont la cause a été posée, nécessité qui sera d'espèce ou d'ordre divers, suivant la diversité des causes. La somme des angles d'un triangle *doit* être égale à deux angles droits; une pierre sans soutien *doit* tomber; un juge *doit* juger conformément à la justice. Voilà trois nécessités, trois *devoirs* fort différents : le premier suppose une cause métaphysique; le deuxième, une cause physique; le dernier, une cause morale. Ne considérant que les effets

moraux, nous ne traiterons ici que de la cause morale, du devoir moral, c'est-à-dire d'une certaine nécessité qui puisse se combiner avec la liberté sans laquelle il n'y a pas d'action morale. Mais comment la nécessité peut-elle affecter une cause libre sans la dépouiller de sa liberté? N'y a-t-il pas là une contradiction flagrante?

94. Qui dit — *cause libre* — dit une liberté toute subjective; mais il faut remarquer qu'une cause libre, qu'un agent libre ne se détermine à poser un acte que parce qu'il veut atteindre un but, et que ce but est placé hors de lui. Pour l'atteindre, il faut donc qu'il se porte vers ce but, ou bien qu'il l'attire à soi. Mais est-il également libre de prendre à cet effet n'importe quelle voie? deux points étant donnés, la ligne droite qui les unit, l'est aussi. La cause sera donc libre de vouloir telle ou telle fin; mais une fois cette fin déterminée, le moyen devient nécessaire. Le devoir moral n'est donc qu'une *nécessité* finale susceptible d'être combinée avec une cause subjectivement libre (*a*). Ainsi pour former ce jugement : — *il faut faire le bien*, — l'esprit doit apercevoir une *nécessité finale*, c'est-à-dire une liaison *nécessaire* entre la fin et le moyen, une liaison qui fait que sans tel moyen on ne peut obtenir telle fin.

95. Mais cette liaison suffira-t-elle? Si la fin elle-même n'est point nécessaire, l'esprit sera-t-il forcé de dire : *il faut, je dois?* L'étude est nécessaire pour acquérir la science : oui, mais la science est-elle nécessaire? et si elle ne l'est pas, quel devoir y a-t-il de se livrer à l'étude? un devoir hypothétique, et rien de plus [XX]. Le *devoir* moral, pour être absolu, doit être basé sur une *fin nécessaire*, sur une fin dont l'obtention soit pour chaque homme une vraie nécessité. Or quelle est cette fin, sinon celle où nous avons trouvé le bonheur vrai, immuable, propre de l'homme?

96. Cette fin, c'est la fin de tous les hommes, de tous et de chacun, fin nécessaire, fin métaphysiquement, physiquement, moralement nécessaire : *métaphysiquement*, parce qu'une volonté (tendance au bien) qui ne tend pas au bonheur, implique contradiction; *physiquement*, parce que les faits démontrent que la tendance au bonheur est la première impulsion qui nous pousse à agir; *moralement*, parce que cette tendance est le principe et le fondement de tout l'ordre moral. L'homme ne peut donc en aucune manière renoncer à cette fin; *moralement* il ne peut non plus renoncer aux moyens nécessaires pour l'atteindre : et cette dernière nécessité découle de la nécessité de la fin, et de la liaison nécessaire qui existe entre les moyens et la fin.

97. Cette nécessité finale, connue par la raison, enchaîne notre liberté, sans nécessité, sans néanmoins atténuer en rien sa force naturelle. De fait, *physicè*, comme dirait l'Ecole, l'homme reste libre de se fourvoyer, mais tout en ne pouvant s'empêcher de désapprouver son propre égarement; car sa raison lui montre dans cette conduite un obstacle à son vrai bonheur, un obstacle à son vrai bien, qui est le bien de l'ordre (19).

(*a*) V. Romagnosi, *Droit public*, p. 116 et suiv. — Gerdil, *L'homme sous l'empire de la loi*. Chap. I, n. 13.

98. Nous pouvons donc définir le devoir moral ou *l'obligation* : — un devoir fondé en raison, résultant d'une nécessité finale, c'est-à-dire, d'une liaison nécessaire entre les moyens et une fin également nécessaire. — Cette définition nous donne en même temps une juste idée du rapport intime qui existe entre le bonheur et la vertu, entre la science du bonheur (eudémonologie) et la science de la vertu (déontologie ou arétologie) sciences que certains auteurs ont voulu séparer, surtout depuis que la morale transcendante de Kant a ressuscité les principes du stoïcisme [XXI]. Sans doute on peut distinguer ces deux branches de la philosophie par la diversité de leurs objets, puisqu'il y a distinction où il y a diversité de rapports. Mais autre chose est une distinction, autre chose une séparation absolue; entre le bonheur et la rectitude de la volonté il ne peut exister de divorce, et les sciences qui traitent de ces deux objets peuvent bien être distinctes, elles ne peuvent être ni séparées, ni diverses. La géométrie plane est distincte de la géométrie solide, elle ne l'est pas au point d'être appelée une science diverse : l'une est subordonnée à l'autre, et la seconde dépend de la première. La science qui règle la volonté est subordonnée à la science du bonheur, et la science du bonheur est à son tour impossible sans l'idée de règle, de rectitude pour la volonté. Car qu'est-ce qui règle, qu'est-ce qui constitue la *rectitude d'une faculté?* C'est sa tendance vers son objet naturel; or, l'objet que la nature propose à la volonté, c'est *le bien;* la rectitude de la volonté consiste dans la *tendance* volontaire vers le bien, et la possession du bien rend l'homme heureux; ainsi la volonté bien réglée tend au bonheur, et le bonheur s'obtient par la rectitude de la volonté.

Parler de la *rectitude* de la volonté sans parler du *bonheur*, c'est parler d'une *direction* non dirigée vers un terme; parler du bonheur sans parler de la rectitude de la volonté, c'est parler du terme sans indiquer la voie qui y conduit.

L'*eudémonologie* et la *déontologie* sont par conséquent deux sciences inséparables, ou plutôt deux parties de la science qui règle les actes humains. Sans la première science, ces actes n'auraient pas de *mobile;* sans la seconde, ils n'auraient pas de *guide;* absolument comme *sans volonté*, l'homme serait *impuissant*, et sans *intelligence*, il serait *incapable* dans tout ce qui concerne sa vie morale. D'ailleurs, l'homme qui veut et qui comprend est *un* seul et même homme, dont toutes les actions sont réglées par la morale; l'*acte humain*, objet de la morale, est *un* également; il faut donc qu'*une* aussi soit la science qui expose les lois de l'impulsion et de la direction que l'homme doit suivre dans tous les actes de sa vie morale. La séparation de ces deux sciences ferait que ni l'une ni l'autre ne représenterait plus l'acte humain complet tel qu'il est dans sa réalité, mais seulement une abstraction incomplète.

Accordons, en effet, comme démontrées les vérités suivantes : le bien, c'est l'être; l'être a des rapports qui dérivent de sa nature et c'est dans ces rapports que l'esprit voit le bien; le bien est donc ce qui convient à chaque nature. Pouvons-nous en conclure qu'aussitôt que la volonté approuve et

veut ce bien, l'homme est *moralement* bon? Dans ce sens, je serai *moralement* bon, si, en traçant le plan d'un édifice, j'observe les lois de la symétrie, et je serai *moralement* mauvais, si je ne tiens aucun compte de ces règles; dans la première hypothèse, je veux l'ordre approuvé par la raison; dans la seconde, je ne le veux pas.

Cette conséquence est évidemment fausse; le sens commun et le langage l'attestent. Donc, outre l'ordre *essentiel* des choses qui force l'esprit à donner son affirmation, il faut encore à l'acte *moral* un autre élément qui oblige la volonté; cet élément ne peut être que le *bien* et un bien capable de lier en *quelque manière* la volonté sans blesser son libre arbitre. Or telle est la nature du *bien* en général, que la volonté ne peut pas ne pas le vouloir; mais, d'un autre côté, elle peut librement se déterminer quant à l'objet *concret* où elle cherchera le bien. L'élément du bien obligatoire est donc absolument nécessaire pour se former la première idée de la moralité.

99. Après l'analyse vient la synthèse; dans la proposition qui nous occupe : « il faut faire le bien » quel sera le bien dont l'intelligence proclame l'obligation pratique? La réponse est facile : il faut pratiquer non-seulement le bien honnête, mais tout bien qui constitue un *moyen nécessaire* pour obtenir une *fin nécessaire*. Ce bien doit être pratiqué, car il est moralement nécessaire; la raison nous défend d'y renoncer, si nous ne voulons perdre notre bonheur, et subir, en attendant, les inexorables reproches qu'elle nous adresserait.

Mais qu'arrivera-t-il, si, après avoir comparé un moyen quelconque avec ma fin nécessaire, je trouve que ce moyen *peut* à la vérité me *conduire* à cette fin, mais que je puis néanmoins y parvenir sans l'employer? Je pourrai qualifier ce moyen d'*honnête*, car il ne messied pas à l'être raisonnable; je pourrai l'appeler *licite*, car je ne ne vois pas ce qui peut m'en défendre l'usage; mais en tout cas je ne le nommerai pas *obligatoire*, car il n'entraîne pas une vraie nécessité morale, une vraie obligation (*a*).

100. Résumons-nous en peu de mots. D'où provient dans le sens moral le jugement *il faut faire?* d'où provient l'idée de *devoir moral*, d'*obligation?*

De ce qu'on connaît :

1° Que la volonté tend nécessairement au *bonheur*; que le bonheur est dans le *bien*; que le *bien* est ce que la raison approuve, savoir : *l'ordre naturel*.

2° Que certains moyens sont nécessaires pour obtenir cet *ordre*.

(*a*) C'est à quoi M. Mamiani ne fait pas attention quand il pose ainsi son théorème V : « Tous les jugements qui révèlent quelque règle d'action conforme à l'ordre, constituent un précepte moral, et entraînent l'obligation de l'exécuter.... L'intelligence de l'homme voit qu'une telle action est en harmonie avec l'ordre, et que, par conséquent, elle est *voulue* par l'auteur de l'ordre, lequel veut toutes les choses qui mènent au bien. Or une semblable volonté constitue un *commandement impérieux. Comando autorevole.* » V. Ter. Mamiani, Ire lettre à P. Mancini, page 20. Non, le *commandement impérieux* ne porte pas sur tout ce qui est *conforme* à l'ordre, mais seulement sur ce qui est *nécessaire* à l'ordre.

3° Que la volonté est physiquement libre d'employer ces moyens ; mais que, si elle les néglige, elle n'atteindra pas la fin où elle tend *nécessairement, naturellement*, vu qu'elle n'est pas libre de faire en sorte que tels moyens ne donnent pas tels résultats.

101. D'où il suit, 1° que l'obligation est propre aux êtres *intelligents* qui connaissent la *fin*, le *bien*, et l'*ordre*, c'est-à-dire le rapport des moyens à la fin ; l'obligation est par conséquent tout autre chose que la *force*, l'*intérêt*, etc.

2° Qu'elle est propre à des volontés *libres* dans le choix des moyens, mais *dépendantes* quant à l'acquisition de leur fin.

3° Qu'elle ne peut être établie originairement que par celui qui a le pouvoir de rattacher les moyens à la fin, et de rendre ainsi leur emploi *nécessaire*.

4° Qu'un bien limité ne peut par lui-même entraîner aucune *véritable obligation*. C'est pourquoi Romagnosi qui, après tant d'autres publicistes, surtout parmi les protestants, a voulu établir le devoir sur quelque bien temporel, n'a pu donner à son système aucune base solide. *Par elle-même*, l'idée de *puissance*, de *sagesse* et de *bonté* ne suffit pas pour engendrer l'idée d'obligation, quoi qu'en pense Burlamacchi [XXI].

102. 5° Comme tout jugement moral renferme essentiellement le principe général : *il faut faire le bien*, et que d'ailleurs on ne saurait assigner d'autre raison de ce jugement universel que la nature même de la volonté, il me paraît évident que ce principe est le premier principe de la moralité. Je ne comprends pas comment un grand nombre de savants auteurs [XXII], en discutant le premier principe de la morale, ont dit, les uns qu'il n'y en a pas, les autres qu'on ne peut le découvrir ; ceux-ci qu'il est inutile, ceux-là qu'il y en a plusieurs, mais qu'ils sont dépourvus de ce lien d'unité si nécessaire dans toute science [IX]. Un peu de réflexion nous fera découvrir la vraie solution. En effet, qu'est-ce qu'une *science?* C'est la *faculté de raisonner* parfaitement sur un sujet déterminé, de remonter des effets les plus éloignés aux causes premières, *cognitio per causas*. Or la faculté de raisonner sur le sujet A n'est certainement pas la faculté de raisonner sur le sujet B. Toute science a donc un objet propre, sur lequel roule chacune de ses démonstrations, qui toutes doivent partir de la définition de cet objet, exprimée ou sous-entendue ; la définition de l'objet propre d'une science renferme donc nécessairement le premier germe, le premier principe de cette science. La morale est la science de l'acte humain, c'est-à-dire de l'acte de la libre volonté. La volonté est la tendance au bien ; son acte naturel, essentiel, c'est de *tendre au bien :* le premier principe moral est donc : *on doit tendre au bien*, c'est-à-dire, *faire le bien ;* car le bien de l'homme dans son état présent, c'est toute action qui le fait tendre vers sa fin (41 et suiv.). Pour exprimer cette idée, on pourra se servir de synonymes, mais l'idée au fond restera toujours la même [XXIII]. On pourra, au lieu du mode indicatif, employer le mode impératif : — *fais le bien*, — on pourra substituer au mot *bien* les mots équivalents, *perfec-*

tion, *félicité*, *ordre*, *fin*, *intention* et *but* du Créateur, etc., mais au fond l'idée sera la même. De plus, comme toute proposition affirmative exclut sa contraire, la proposition *fais le bien*, peut se traduire tout naturellement par cette sentence de l'Ecriture : Fuis le mal et pratique le bien, *diverte a malo et fac bonum;* cette sentence, on le voit, comprend un précepte négatif et un précepte positif, l'un *absolu* et *universel*, puisque pour atteindre le but il est *nécessaire* de ne pas s'en écarter ; l'autre *particulier* et *hypothétique*, car il n'est pas *nécessaire* de pratiquer *tout* bien, mais seulement le bien sans lequel on n'atteint pas la fin.

CHAPITRE V.

APPLICATION DU SENS MORAL. — CONSCIENCE.

SOMMAIRE.

103. Image matérielle du devoir moral. — 104. Prémisse moins générale renfermée dans tout jugement du sens moral; — 105. elle suppose la connaissance de la fin que Dieu s'est proposée dans la création de l'univers. — 106. Le Créateur n'est pas obligé de nous révéler ce but. — 107. On peut connaître cette fin par les créatures, — 108. qui nous montrent que le Créateur a eu un but, — 109. quoi qu'en disent les matérialistes. — 110. Nous pouvons connaître, au moins en partie, quel est ce but. — 111. Il y a plusieurs données pour le trouver. — 112. Harmonie de notre intelligence avec l'intelligence divine; obligation qui en découle. — 113. Conciliation des différents systèmes au sujet de la sanction. — 114. Loi éternelle, loi naturelle, source de toute loi. — 115. Définition de la loi. — 116. Dieu n'a pas été libre en déterminant la loi naturelle; cette loi n'est pas pour cela indépendante de Dieu; — 117. elle dépend de l'essence divine. — 118. Récapitulation. — 119. Notion de la *syndérèse*. — 120. Dernière prémisse du sens moral individuel. — 121. Elle fournit le jugement pratique, la *conscience*, — 122. qui peut être vraie ou fausse, de droit ou de fait, — 123. plus ou moins douteuse ou probable.

103. Nous avons étudié l'origine et la nature de la première des idées morales, de l'idée du *devoir*. Nous l'avons vue sortir naturellement de la combinaison de plusieurs éléments divers, de la tendance *nécessaire* vers la *fin*, de l'ordre *nécessaire*, c'est-à-dire de la liaison entre les moyens et la fin, de la connaissance de cet ordre, connaissance *nécessaire* dans l'ordre purement spéculatif : car dans la pure spéculation l'intelligence n'est pas libre (59, 64). Ces trois nécessités imposent à la libre volonté une nécessité *morale* qui l'oblige sans la violenter. La première de ces nécessités produit le mouvement de la volonté, la deuxième en détermine la direction théorique, la troisième nous manifeste cette direction pratiquement, tout en laissant à notre liberté de donner à son gré la dernière impulsion. Une comparaison nous fera mieux comprendre ces idées abstraites : c'est le vent qui constitue la cause impulsive de la marche d'un navire à voiles; la situation du port, lieu de sa destination, détermine en général la direction du voyage; la carte et la boussole indiquent pratiquement la direction à suivre; mais c'est au pilote à faire manœuvrer les voiles et mouvoir à son gré le gouvernail. Le pilote est libre sans doute de faire aller le navire où bon lui semble; mais pour arriver à sa destination, il n'est pas

libre; il doit profiter du vent favorable et suivre la route qu'exige la situation du port, que lui marquent la carte et l'aiguille.

La nécessité du moyen à employer pour atteindre une fin nécessaire, produit dans l'homme le premier jugement du sens moral : *il faut.* — Mais que faut-il faire? On doit faire ce qui est *nécessaire* pour atteindre le bonheur, le bien, l'ordre.

104. Or que dois-je vouloir, que dois-je faire pour l'atteindre? Voilà un problème général qui est une application individuelle du théorème tout à fait général : « il faut faire le bien. » Ce problème, je dois le résoudre pour en venir à l'acte moral, et cette solution dépend, comme nous l'avons dit, de deux prémisses, l'une générale, l'autre particulière : *c'est le devoir d'un soldat de combattre pour sa patrie*, prémisse générale. *On se bat maintenant pour la patrie et je suis soldat*, prémisse particulière individuelle. Analysons le procédé de l'intelligence dans la formation de ces deux jugements.

105. La proposition, — *c'est le devoir d'un soldat de combattre*, etc., équivaut à cette autre, — le soldat pour atteindre la fin à laquelle Dieu a destiné l'homme *doit combattre*, etc. — Cette proposition suppose donc la connaissance plus ou moins explicite du but du Créateur, selon que l'intelligence est plus ou moins enveloppée dans l'ordre moral. Or, on peut connaître de deux manières différentes le but du Créateur et celui de tout être intelligent : en l'apprenant directement de cet être, ou seulement en observant ses actions. La communication directe de Dieu avec l'homme n'existe pas dans l'ordre purement naturel; c'est une grâce que Dieu fait à notre nature, ce n'est pas une justice qu'il lui doit. C'est un devoir pour l'homme de la recevoir avec reconnaissance; car il n'y peut avoir aucun droit.

106. Nous abandonnons aux théologiens la démonstration du fait de cette communication directe, du fait de la révélation; la philosophie doit se borner à l'étude des faits purement naturels [XXIV].

107. L'homme, en considérant les œuvres du Créateur, doit pouvoir comprendre quel a été son but, et de ce but il doit pouvoir déduire ses propres devoirs. Mais le Créateur a-t-il eu un but? Et s'il l'a eu, peut-on le connaître sans une révélation expresse? Ce but étant connu, nous impose-t-il des obligations? L'obligation est-elle universelle et irrévocable? Voilà différentes questions qu'il faut préalablement résoudre; nous pourrons établir ensuite quel doit être le dictamen particulier du sens moral.

108. La première question ne peut faire doute que pour un esprit aveuglé ou un cœur corrompu, pour ceux qui nient l'existence d'un esprit créateur, d'une intelligence régulatrice de l'univers. Voici le beau et simple raisonnement que Cicéron leur adresse : « Des choses qui ne pouvaient être faites sans esprit, disons plus, qui ne peuvent être comprises qu'avec beaucoup d'esprit, peuvent-elles être l'ouvrage d'une nature stupide et aveugle?... Est-ce donc être homme que d'attribuer, non à une cause intelligente mais au hasard... des choses conduites avec tant de raison que

notre raison s'y perd elle-même? » (*a*). Or, celui qui admet une intelligence agissante, doit nécessairement admettre une fin pour laquelle elle agit, une fin d'autant plus parfaite que cette intelligence elle-même est plus parfaite (*b*). Cette fin sera infiniment parfaite si l'intelligence est infinie, et voilà en dernière analyse pourquoi Dieu ne peut agir que pour lui-même, étant seul infiniment parfait. D'un autre côté, qui n'a remarqué, au moins dans certains cas particuliers, une admirable proportion entre les moyens et la fin, proportion évidemment déterminée par l'Ouvrier suprême, et qui prouve évidemment qu'il a eu un but? Mon œil voit, mon oreille entend, et la merveilleuse structure de ces organes nous manifeste leur fin ; le Créateur m'a donné les yeux pour voir et les oreilles pour entendre : « Tout, dit un auteur, tout a sa correspondance dans les créatures, l'aile avec l'air, la nageoire avec l'eau, le pied avec la terre ; on ne peut considérer un être à part (*c*). »

109. Je sais que des sophistes ont eu l'audace d'affirmer que l'homme s'était servi, pour entendre, d'un certain cartilage qui avait poussé par hasard aux côtés de sa tête, et pour voir, d'une certaine bulbe qui s'était formée par hasard dans la cavité de son front [XXV]. Dieu merci, la race de ces sophistes (*d*) paraît éteinte, ou du moins refoulée dans l'ombre; tout le monde aujourd'hui rougirait de participer à ce délire impie. « Les athées eux-mêmes, c'est la remarque de M. Bufalini, n'oseraient plus dire que les abeilles n'ont pas la trompe pour tirer le miel des fleurs, mais qu'au contraire elles tirent le miel des fleurs, parce qu'elles sont pourvues d'une trompe; ils n'oseraient plus dire que la nature n'a pas donné aux poissons les branchies pour qu'ils pussent habiter les eaux, mais qu'ils habitent les eaux, parce qu'un jour ils se trouvèrent aptes à y demeurer avantageusement.... On peut appliquer cette remarque à tous les autres cas semblables (*e*). » Cette philosophie n'a évidemment pu naître que sous la sinistre influence de la comète de Ferney (*f*).

110. Dieu a donc un but dans l'œuvre admirable qu'il a créée : mais si je puis affirmer qu'il a un but, j'ai donc pu connaître ce but du moins en partie; sans cela, comment pourrais-je l'affirmer? Il est vrai que mon intelligence finie ne peut le comprendre pleinement, mais elle ne peut non plus l'ignorer complétement; car elle aussi participe aux splendeurs de la vérité.

(*a*) Quae natura mentis et rationis expers haec efficere potuit, quae non modo ut fierent ratione eguerunt, sed intelligi qualia sint sine summa ratione non possunt?... Aut quis hunc hominem dixerit... qui ea casu fieri dicat, quae quanto consilio gerantur nullo consilio assequi possumus? — Cic. *De nat. deor.* II. 44. 38.

(*b*) Ainsi un peintre veut exprimer l'idée du beau qu'il a conçue, et l'idéal qu'il conçoit est d'autant plus beau que le peintre lui-même est plus habile dans son art.

(*c*) Virey, *Hist. nat. du genre hum.* Tom. III, pag. 50.

(*d*) Le comte de Maistre leur inflige une autre épithète dans ses *Soirées de Saint-Pétersb.*, 5e *Entretien*, p. 241. Ed. Brux., 1838.

(*e*) Bufalini. *Disc. pol. mor.* Florence, Lemonnier, 1851.

(*f*) Voyez Barruel. *Helviennes ou nouvelles provinciales.*

111. Un effet révèle sa cause; plus nombreux sont les effets, plus nombreux aussi sont nos données pour résoudre le problème et trouver la cause inconnue que l'on cherche. Le nombre immense des créatures, multiplié par la somme de leurs rapports mutuels, me présente des données innombrables pour connaître le but du Créateur. Etudier le Créateur dans ses ouvrages, déterminer dans quel but il me les a montrés ou donnés, c'est le moyen de connaître naturellement où est le *bien*, où est le *devoir*, et de me former ainsi des jugements pratiques qui soient conformes à la vérité.

112. Mais qui m'assurera que mes jugements sur l'ordre des êtres sont conformes au jugement de l'Ouvrier suprême? J'en aurai pour garant la nature même de mon intelligence, dont la tendance naturelle se porte vers le vrai, et toute intelligence a la même direction, puisque le vrai est *un*. La direction de mon intelligence est donc conforme à celle de l'intelligence divine; si elle ne l'était pas, ma tendance vers le vrai tendrait vers le non-vrai; ce qui est une contradiction manifeste. Mon intelligence pourra s'égarer, à la vérité, puisqu'elle est limitée; mais de sa nature elle s'harmonise avec l'intelligence divine : perdre cette harmonie serait pour elle changer de nature [XXVI].

Elle est donc légitime la conclusion que me fournissent les données de ma raison et qui me fait connaître les décrets divins; l'auteur de l'univers ne peut vouloir une chose où ma raison aperçoit un désordre évident. Dieu, en me créant, comme aussi en créant l'univers, a donc eu un but, et toutes les relations d'ordre que je découvre dans l'univers, manifestent ce but à ma raison. Mais ce but, une fois reconnu, m'impose-t-il quelque obligation? c'est la troisième question que nous devions préalablement éclaircir. L'obligation est un devoir qui naît de la nécessité d'un moyen par rapport à la fin dernière, au souverain bien (98); or, ma fin dernière c'est le but qu'a eu le Créateur en me donnant l'être (13) : j'ai donc l'obligation rigoureuse de me conformer aux desseins du Créateur; et les décrets divins qui tendent à perfectionner complétement mon être, sont l'origine véritable, le premier principe de toutes mes autres obligations. Remarquons toutefois que je puis me conformer aux desseins du Créateur en deux manières; l'une négative, en ne m'y opposant pas, l'autre, en les secondant positivement; dans l'une, l'obligation est *absolue;* il ne m'est absolument pas permis de m'opposer au but du Créateur; dans l'autre l'obligation est *hypothétique;* car, pour m'atteindre, elle suppose que je me trouve dans des circonstances qui exigent l'exécution de la loi (102).

113. Le procédé que suit l'esprit dans la formation de l'idée d'*obligation*, nous fait comprendre pourquoi les moralistes ont tant discuté la question de savoir si la sanction est essentiellement nécessaire à la loi; les uns ont absolument nié cette nécessité, les autres l'ont exagérée. Voici notre opinion : il est absurde que la volonté humaine puisse se mettre en mouvement sans qu'un bien quelconque lui serve d'objet; toute loi a donc pour fin un bien quelconque dont la perte punit inévitablement les

transgresseurs de la loi. D'un autre côté, nous avons vu qu'il est absurde qu'un bien limité puisse *raisonnablement* nécessiter la volonté, puisque l'objet de cette faculté est essentiellement illimité (31, 51); l'obligation de la loi ne peut donc, en aucun cas, provenir du bien ou du mal limité qu'un législateur humain y attache. La véritable sanction essentiellement *obligatoire*, c'est l'acquisition ou la perte du bien infini, si toutefois il est permis d'appeler *sanction* ce qui fait l'essence même de l'obligation et par conséquent de la loi. Les deux opinions extrêmes que nous signalions tout à l'heure sont donc erronées; l'une, en faisant dériver l'obligation de la seule *beauté* de la vertu, fait de tout acte de vertu un acte obligatoire; l'autre, en faisant découler l'obligation de la sanction même temporelle, ne peut jamais admettre une obligation envers un supérieur dépourvu de force.

114. L'intention d'un supérieur manifestée aux sujets dans le dessein de les obliger, de les contraindre selon la raison à agir justement, c'est-à-dire à tendre vers la fin universelle, se nomme *loi*. La loi éternelle du Créateur, que mon intelligence me fait découvrir dans la nature, se nomme *loi naturelle;* elle est la source de toutes les autres obligations, car l'obligation n'est qu'*un devoir selon la raison* (98). La raison, en effet, ne m'oblige qu'à ce qui est nécessairement lié à ma fin dernière; tendre à ma fin, est pour moi une obligation naturelle : donc tout devoir qui m'oblige, m'oblige en vertu de la loi naturelle, et c'est d'elle que toute autre autorité doit emprunter sa force (101, n. 3) pour pouvoir m'imposer une obligation *positive* quelconque, c'est-à-dire, une obligation qui, par elle-même, n'est pas renfermée dans la loi naturelle. Une autorité, quelle qu'elle soit, qui voudrait m'éloigner de ma fin dernière, pourrait peut-être *me forcer* par la violence, elle ne pourrait pas *m'obliger*.

De là vient que Bentham est dans l'erreur, quand il condamne les expressions *loi naturelle*, *droit naturel*, et quand, pour concilier la morale du *devoir* avec celle de l'*intérêt*, il conseille aux défenseurs de la première de ne plus avoir recours à des principes abstraits, mais d'alléguer plutôt les raisons d'utilité pour lesquelles la nature a fait certaines lois. « Ces motifs, dit-il, auront plus de poids que toutes vos spéculations abstraites pour me faire accepter une loi. » Je ne sais si cet utilitaire s'entend bien lui-même : ou il prétend que ces raisons nous font connaître *l'existence* des *lois naturelles*, et dans ce cas il dit vrai; son unique tort est de supposer qu'on ne le savait pas avant lui : ou il prétend que ces raisons, c'est-à-dire, ces biens particuliers que recherche la nature et qui *font connaître* la loi, sont aussi le *principe* de l'obligation, et dans ce cas il se trompe, car des biens limités ne peuvent engendrer une *obligation* absolue. Or, les paroles qui terminent son opuscule, sur les *principes de la législation*, nous font croire qu'il entend la chose dans ce dernier sens. « De tel ou tel acte, dit-il, résulte telle impression de peine ou de plaisir. Voulez-vous savoir à laquelle de deux actions opposées on *doit* donner la préférence? Décidez-vous pour celle qui promet la plus grande somme de bonheur (*a*). »

(*a*) Œuvres. T. I, p. 47 et 48. Bruxelles, Hauman, 1839.

115. La vraie notion de la loi résulte des considérations précédentes. La loi me dirige en me guidant vers le bien (114) : donc elle est une *règle*. La loi, pour m'obliger, doit se manifester à mon intelligence (101); cette manifestation s'appelle *promulgation* : la loi doit donc être *promulguée*. Le bien d'un être est la fin totale de cet être, et non la fin de l'une ou de l'autre de ses parties (14, 15, 16). La règle qui conduit au bien doit donc être promulguée par celui à qui incombe le soin d'un être, c'est-à-dire, *par le supérieur*, et cette règle doit tendre au *bien commun*. — Une juste direction communiquée par la raison suprême aux raisons dépendantes, pour conduire celles-ci à la fin totale de leur être, — telle est la définition de la loi.

116. Nous pouvons approfondir davantage le concept de la loi naturelle et nous demander si Dieu a été libre en établissant la loi éternelle. Puffendorf l'affirme (*a*); mais il en apporte une raison qui fait peu d'honneur à sa perspicacité philosophique. Voici comme il raisonne : Dieu a été libre de créer l'homme : il a donc pu lui assigner telle nature qu'il a voulu et par suite déterminer à son gré la loi naturelle, celle-ci n'étant qu'un effet de la nature de l'homme. — Mais, si Dieu pouvait assigner à l'homme une autre nature, il pouvait donc faire aussi que l'homme, sans cesser d'être homme, ait en même temps la nature bovine, c'est-à-dire, que l'animal raisonnable soit en même temps non-raisonnable. Puffendorf admettrait-il cette conséquence? je ne le pense pas. Dieu pouvait, sans doute, créer un bœuf et non un homme, mais créer *l'homme sans la nature humaine*, créer l'homme exempt des lois de la nature humaine, cela est impossible parce que cela est absurde, tout comme il est impossible de créer un *triangle carré*. Dieu peut tout, excepté l'absurde.

Mais s'il en est ainsi, me dira-t-on, vous placez Dieu sous la dépendance d'un autre *être* nécessaire, c'est-à-dire, d'un autre Dieu? Et, en effet, il y a des philosophes qui, par une erreur opposée à l'erreur précédente, semblent admettre, hors de Dieu, une essence des choses indépendante de lui; « telle était, au dire de Stahl qui les comprenait mal, la *lex æterna* que les scolastiques plaçaient au-dessus de Dieu. Par ce moyen, poursuit-il, on détruisait en Dieu la liberté de détermination, et il n'en fallait pas davantage pour se défaire de la cause première de la morale; car il suffit pour cela de considérer la raison comme la cause qui détermine nécessairement et le monde et Dieu lui-même. On est aussi arrivé au même résultat en affirmant que la différence du juste et de l'injuste existerait toujours d'après la raison, quand même Dieu n'existerait pas. » (*b*)

Exposons toute notre idée sur cette importante question. L'*essence* des choses n'est que la connexion de leurs attributs premiers, connexion établie par la sagesse infinie, principe nécessaire de tous les êtres. Ainsi l'essence de l'homme fut déterminée alors que, de toute éternité, le Créateur vit la

(*a*) *Jus naturæ et gentium*, l. 1, c. 2, § 6. Voir aussi Sthal, *Histoire de la Philosophie du Droit*, t. I.

(*b*) Stahl, *Histoire de la Philosophie du Droit*, t. I.

possibilité d'associer à l'*animal*, participation limitée de son être vivant (*a*), un rayon de son intelligence, une participation de son être intelligent. Déterminant cette essence, il aperçut aussi, dans sa sagesse, les rapports naturels qui résultent pour cet être de l'union des deux principes qui le composent, de la double participation de l'être divin manifestée en lui. La nécessité de ces rapports, la nécessité de la loi naturelle dépend donc de la nécessité de l'être divin; Dieu ne peut pas changer cette loi, précisément parce qu'il ne peut pas se changer lui-même.

117. Nous ne pouvons pas admettre hors de Dieu, un autre être nécessaire : le destin (*fatum* de *fari*), cet inflexible arbitre, dans l'idée des anciens, du vouloir suprême lui-même, n'est autre que l'éternelle *Parole* par laquelle Dieu se connaît, se prononce lui-même, et détermine de toute éternité l'essence des choses (*b*) qu'il crée ensuite dans le temps par le libre choix de sa volonté (*c*). Dire que *Dieu n'est pas libre* parce qu'il ne peut renier sa propre raison, ou parce que cette raison ne peut voir l'essence divine différente de ce qu'elle est réellement, c'est avoir des idées bien grossières et bien fausses sur la liberté et l'intelligence de l'Etre divin. La liberté de n'être pas, ou d'être autrement qu'il est, ou encore de ne pas se connaître lui-même tel qu'il est, serait la même chose que n'être pas Dieu; l'Etre divin ne serait plus un être nécessaire et infiniment parfait, il ne serait plus Dieu.

Dieu ne peut être autre qu'il est, mais il a pu de toute éternité agir autrement qu'il n'agit, et la raison en est, comme nous l'avons dit, que Dieu dans ses actions n'a d'autre fin que sa propre gloire, et que, pour atteindre cette fin, il n'est astreint à aucun moyen en particulier (108).

118. Résumons. L'intelligence humaine en vertu de sa propre nature juge sainement des rapports d'ordre; par conséquent, dans ses jugements sains, elle n'est point en désaccord avec l'intelligence créatrice dont l'homme est une fidèle image. L'homme aperçoit dans l'ordre des créatures le but que s'est proposé celui qui les a faites, but qui constitue leur véritable bien, leur véritable perfection (13); coopérer à ce but divin, c'est pour l'homme qui tend vers son terme, l'unique moyen d'arriver au bien infini, c'est son unique perfection (41). *Etre un moyen nécessaire pour atteindre une fin nécessaire*, telle est la source de toute obligation (95 et suiv.). L'homme donc *se connaît obligé* à certaines actions qu'il voit être nécessaires à la réalisation de l'idée du Créateur, par cela même *qu'il se sent nécessité* à tendre vers le bien infini, qu'il ne peut atteindre que par ce moyen; il est par conséquent soumis à une loi éternellement existante en Dieu et naturellement promulguée dans l'homme.

(*a*) Nous appelons l'être limité une *participation* de l'être infini, non parce qu'il en est une parcelle, comme le rêvent les panthéistes; mais parce que l'effet doit nécessairement avoir son être dans la cause d'où il découle. Voyez saint Thomas, *Summa Theol.* p. 1. q. 3, art. 8. — Pederzini, *Dialoghi philosophici*, p. 112. Modène, 1842

(*b*) Omnia per ipsum facta sunt. Joan. I, 3. — Qui est principium creaturæ Dei. Apoc. III, 14.

(*c*) Propter voluntatem tuam erant et creata sunt. Apoc. IV, 11.

119. Cette connaissance de l'obligation se nomme ordinairement *syndérèse*, quand elle nous manifeste d'une manière abstraite la bonté ou la malice de l'action. Quand la syndérèse dit : « c'est le devoir d'un soldat de combattre pour sa patrie, » ce jugement abstrait ne suffit pas pour conclure : « je dois, etc. ; » il faut, en outre, le jugement concret : « on se bat maintenant pour la patrie, et je suis soldat. »

120. Il est clair que ce dernier jugement, purement empirique, n'est pas l'objet de la *science*, mais bien de la *prudence*, c'est-à-dire, de l'habitude acquise de bien juger des choses à faire. Toutefois ce jugement vrai ou faux étant porté, la *science* peut raisonner sur les conséquences générales qui en découlent, et spécialement sur les obligations que la raison nous impose.

121. Supposons, par exemple, que je juge avec vérité : « on se bat maintenant pour la patrie, et je suis soldat. » De la prémisse générale, « un soldat doit combattre pour sa patrie, » je tirerai cette conséquence légitime : « *je dois combattre pour ma patrie.* » Cette conséquence qui manifeste le devoir individuel, on l'appelle *conscience;* les deux prémisses de la *conscience* étant vraies, la conscience sera *vraie* aussi, et sous le rapport du *droit*, exprimé dans la majeure, et sous le rapport du *fait* exprimé dans la mineure [XXIX].

122. Au contraire, si je me trompe dans les prémisses, la conscience est erronée : erronée quant au *droit*, si l'erreur concerne la prémisse générale; erronée quant au *fait*, si l'erreur concerne la prémisse particulière. Ainsi le spadassin qui provoque en duel et dit : « l'honneur m'oblige à me battre pour venger cette injure, » exprime un jugement de conscience *erroné*, parce qu'il est la conséquence de ces deux prémisses : 1° l'honneur m'oblige à laver une injure dans le sang de mon ennemi; 2° cette action est une injure. La première est certainement fausse, c'est une erreur *de droit;* la seconde est très-souvent fausse aussi, et c'est alors une erreur de *fait*.

123. Quand une prémisse est *douteuse* ou *probable*, il en résultera un jugement de conscience *douteux* ou *probable;* le degré de probabilité de ce jugement dépendra du degré de probabilité de la prémissse la moins probable; car, en bonne logique, la conséquence ne peut avoir plus de force que la plus faible des prémisses : *debiliorem sequitur conclusio partem.* Or la conscience ou le jugement de la conscience est une véritable conséquence, une vraie conclusion, comme nous l'avons dit (121).

Nous avons longuement décrit le procédé que suit le sens moral ou la raison considérée dans cette tendance naturelle qui la porte à former des jugements pratiques; nous l'avons vue partir de la notion de la *volonté* qui tend au bien intellectuel et illimité, pour arriver d'abord à l'idée du *devoir moral*, idée-mère, principe de tout dictamen moral; nous l'avons vue ensuite juger par la *syndérèse* de la valeur morale des actions dans l'*ordre objectif*, et enfin, s'aidant de la prudence, appliquer l'ordre objectif à l'ordre *subjectif* dans la conscience individuelle, pour nous donner ainsi le premier élément, et réaliser la première condition de l'acte moral : la *connaissance pratique individuelle.*

CHAPITRE VI.

AUTRES JUGEMENTS DU SENS MORAL.

SOMMAIRE.

124. Le juste et l'injuste, — 125. le bien et le mal, — 126. la vertu et le vice, — 127. l'imputation, — 128. l'estime et le mépris, la louange et le blâme, l'honneur et le déshonneur, — 129. la gloire et l'infamie, — 130. le mérite. — 131. Envers quelles personnes on peut acquérir du mérite. — 132. On peut l'acquérir même par des actes obligatoires, — 133. même à l'égard de Dieu ; de quelle manière. — 134. Récompense et châtiment. — 135. Triple ordre moral, triple réaction dans le désordre ; — 136. la fin de cette réaction est de punir et de restaurer. — 137. Résumé.

Jusqu'à présent nous avons tâché de découvrir, dans les replis du cœur humain, les faits et les principes qui renferment en germe et produisent les formes si compliquées et si diverses que nous présente le monde moral. L'irrésistible instinct qui nous pousse vers un bien qui puisse nous rassasier pleinement, nous excite en même temps à rechercher le terme de ce mouvement, terme qui tout d'abord ne se manifeste pas à l'intelligence ; le regard investigateur de notre raison nous le montre bientôt dans les splendeurs d'un avenir éternel, et nous fait voir que la vie présente lui est subordonnée; il nous indique en même temps la route et les moyens par lesquels nous devons parvenir à ce terme fortuné, et nous fait connaître l'absolue nécessité de ces moyens; notre raison presse alors notre liberté de les employer, mais, tout en la pressant et sans jamais la flatter dans ses égarements, elle respecte néanmoins tous les droits de cette noble faculté. Tels sont les faits que nous avons constatés. Etudions maintenant les conséquences qui découlent de ces principes.

124. En présence de la raison qui proclame inexorablement le rapport des moyens à leur fin, la volonté qui *naturellement* ne peut pas s'éloigner de sa fin, ne peut pas *raisonnablement* ne pas vouloir les moyens ; bien qu'elle reste toujours libre, elle *doit* admettre ceux que la raison lui impose. En les admettant, que fait-elle? elle marche *droit* à la fin où elle tend par sa nature : c'est pourquoi on l'appelle volonté *droite* ou *juste*, et son *acte*, c'est-à-dire le *mouvement* (18) par lequel elle tend à sa fin, se nomme également *droit* ou *juste*. Ainsi naît en nous la première idée de *droiture*, de *rectitude morale*, idée qui reçoit ensuite des applications si

nombreuses et si variées. La *fin*, ce premier principe de l'ordre moral, est en même temps la source de toute idée de *droit;* au contraire, le mépris, l'absence de la fin est l'origine première de toute idée de *tort*, de *désordre moral* (*a*). Il est facile de s'en assurer par des applications [XXX].

125. Mais ce qui le mène droit à sa fin constitue le bien, la perfection d'un être, tant qu'il se trouve dans l'état de tendance (23). Agir d'après la règle du droit, c'est donc le bien, la perfection morale. Je dis *morale :* car pour agir ainsi, il faut l'exercice de la *libre volonté* éclairée par la raison (ch. III); au contraire ne pas agir d'après le droit, ou plutôt, agir contre le droit, c'est le *mal moral :* car agir ainsi, c'est s'éloigner volontairement de la fin et du bien.

126. Constatons ici un fait important. Nous faisons le bien tantôt par une disposition énergique et passagère de la volonté, tantôt par suite d'une sorte de propension volontaire contractée insensiblement par la répétition des mêmes actes. Tout le monde connaît cette force de l'habitude qui exerce une si grande puissance sur toutes nos facultés; l'habitude est un fait d'expérience journalière, et nous voyons qu'elle influe sur le moral autant que sur le physique : c'est par l'habitude, par l'exercice que l'esprit devient plus pénétrant, la mémoire plus prompte, l'imagination plus vive, les membres plus vigoureux. Pourquoi l'exercice ne donnerait-il pas à la liberté une facilité plus grande, un empire plus absolu? L'expérience, cette base solide des sciences physiques et des sciences philosophiques, nous montre à l'évidence l'ascendant que la coutume exerce sur la volonté dans le bien comme dans le mal; cette habitude, cette propension, cette facilité pour le bien, on la nomme *vertu*, et l'on a donné le nom de *vice* à l'habitude, à la propension contraire. Ainsi la *vertu* [XXXI] est une propension à faire le bien, propension qui perfectionne l'âme humaine, puisqu'elle y met une disposition habituelle pour le bien. De même le *vice* est une propension au mal qui dégrade l'homme (148 et suiv.).

127. Pourquoi la vertu constitue-t-elle *ma* perfection? La perfection vraiment mienne est celle qui dépend de moi, celle dont je suis le véritable auteur comme cause seconde. Or, dans l'ordre moral, je suis le véritable auteur de la direction de mes actions vers ma fin (68). La perfection morale est donc proprement *ma* perfection : le mal moral est *mon* mal, *ma* détérioration. Cet attribut *mon* , ou pour m'expliquer en termes plus généraux, l'action d'attribuer un acte libre au sujet qui l'a posé, et de l'en déclarer l'auteur, s'appelle *imputation; attribuer* cet acte à quelqu'un, c'est le lui *imputer*.

128. Or celui qui impute à un autre ou à lui-même une action morale a coutume d'y ajouter naturellement une qualification bonne ou mauvaise, et l'envisage ainsi comme une perfection ou une imperfection du sujet agissant. Le jugement qu'on forme en considérant la moralité de l'acte d'un

(*a*) L'italien, mieux que le français, admet l'opposition exacte des mots, *retto*, *dritto*, *torto*, littéralement : *droit*, *tortueux*, *tort*.

sujet agissant produit l'*estime*, si l'acte est bon; le *mépris*, si l'acte est mauvais; les paroles qui expriment ce jugement, sont une *louange* ou un *blâme;* les actes qui l'ont motivé, un *honneur* ou un *déshonneur*. Enfin, si ce jugement se trouve dans tous les esprits, dans toutes les bouches, s'il acquiert ainsi une grande publicité, il produit la *gloire* ou l'*infamie*.

129. On voit, d'après cela, que la louange, l'honneur, la gloire véritable sont l'expression *sincère* d'un jugement *vrai*. Si la langue en impose et profère un jugement qui n'est pas dans l'esprit, si l'esprit juge bonne une action coupable, ou s'il impute à celui à qui elle n'appartient pas une action qui est bonne en elle-même, cette louange sera évidemment contraire à l'ordre naturel ou plutôt elle ne sera qu'apparente.

130. Le *mérite* est un autre effet de l'imputation : quand un acte volontaire et qui peut être imputé, tend à l'avantage d'autrui, l'idée naturelle d'équité entraîne à sa suite l'idée d'une compensation qui doit rétablir l'égalité entre celui qui a posé l'acte et celui qui en a retiré un avantage. Mais d'où vient cette nécessité de rétablir l'égalité? elle vient d'une idée d'ordre et de symétrie, idée qui préside aux développements du monde moral comme à ceux du monde physique (*a*). Un architecte, dans le plan d'une façade, place deux fenêtres d'un côté de la grande porte, et une seule de l'autre côté; il est évident que ce plan, d'où que vienne la faute, est par lui-même imparfait, car il manque de symétrie, de proportion, d'unité. Ce besoin d'unité est un fait primitif qui nous est donné par la nature et n'admet aucune démonstration ultérieure; il sert néanmoins à nous manifester l'unité de l'Etre infini, principe et cause de tous les êtres. Ce même besoin d'unité, appliqué à une créature bornée, exige qu'il y ait une sorte d'égalité entre ce qu'elle donne et ce qu'elle reçoit, puisque sans cela elle ne garderait plus les proportions qu'elle doit avoir avec le tout dont elle fait partie, augmentant ou diminuant démesurément, selon qu'elle recevrait ou qu'elle donnerait trop. Dans ce fait, dans l'idée du mérite est renfermée aussi l'idée du *démérite :* car celui qui agit au préjudice d'autrui, détruit l'égalité, ne donne aucune compensation et par conséquent démérite.

131. Le mérite et le démérite peuvent se rapporter à un individu ou à une société, selon que l'un ou l'autre retire nn avantage ou un désavantage de l'action méritante ou déméritante; mais l'individu et la société sont toujours obligés envers celui qui fait du bien à l'un ou à l'autre : car on ne peut agir directement à l'avantage d'un individu, sans qu'il n'en résulte un avantage pour la société; et l'on ne peut agir dans l'intérêt d'une société, sans qu'il y ait profit pour les individus qui la composent. Par la même raison, la société et l'individu sont également offensés, soit directement soit indirectement, par celui qui fait du mal à l'un ou à l'autre.

132. La notion du *mérite* nous fait comprendre qu'une action, tout en étant obligatoire pour celui qui la pose, ne perd pas pour cela son mérite par rapport à celui qui en reçoit un avantage; j'excepte le cas où ce der-

(*a*) V. Gerdil, *Origine du sens moral.*

nier aurait déjà compensé par une rémunération anticipée le bien qu'il attend de cette action, laquelle alors lui est due à un double titre. Ainsi un serviteur ne *mérite* aucune compensation de son maître pour l'ouvrage que celui-ci lui a déjà payé ; mais il peut se faire que son zèle, sa promptitude, ses soins extraordinaires ne soient pas sans mérite. Celui qui assiste un malheureux dans le cas d'une nécessité extrême accomplit un devoir : ce malheureux cependant n'est pas dispensé pour cela de l'obligation de la reconnaissance.

133. Appliquons ces idées aux rapports qui nous lient à Dieu. L'homme peut-il mériter par rapport à Dieu ? Peut-il procurer à Dieu quelque avantage ? Ne tient-il pas de Dieu tout ce qu'il possède ? Ces questions exigent une solution rigoureuse. Disons tout d'abord que l'homme ne peut évidemment pas avoir, par rapport à Dieu, un mérite qui *par lui-même* soit fondé sur une stricte justice : il ne peut exister aucune sorte d'égalité entre Dieu et sa créature, mais seulement certains rapports de ressemblance et de proportion (*a*). D'un autre côté cependant, nous pouvons admettre un décret de Dieu en vertu duquel l'homme a été créé pour son bonheur naturel. Ce décret présupposé, l'homme peut marcher dans la *voie* qui lui est tracée et arriver à son terme ; dans ce cas il doit avoir droit à la possession de sa fin, car évidemment cette *voie* ne serait plus une voie, si elle n'aboutissait pas à un *terme*.

Au surplus, si Dieu ne retire des bonnes actions de l'homme aucun avantage *intrinsèque* à son être, il voit cependant s'augmenter par elles la gloire *extrinsèque* qu'il s'est proposée pour fin en créant l'homme ; il y voit une coopération réelle qui complète, d'une certaine manière, l'ordre de l'univers dont il est le modérateur suprême ; et c'est à ce point de vue qu'il est permis de dire que les bonnes actions de l'homme constituent une sorte d'avantage pour Dieu.

134. Poursuivons l'analyse des autres jugements du sens moral. La rémunération donnée à celui qui a fait le bien, s'appelle *récompense*, *prix*, *salaire*, etc. ; le mal rétribué à celui qui a fait le mal, prend le nom de *peine*, *châtiment*, *punition*, etc. Le *châtiment* n'est pas seulement une douleur, un tourment qui affecte la sensibilité, c'est essentiellement une réaction de l'ordre contre le désordre ; c'est une réaction conservatrice dans le monde moral, comme il en existe de semblables dans le monde physique, réaction égale et opposée à l'action destructive du désordre. La justice vindicative est donc tout autre chose qu'une vengeance, qu'une aveugle passion : elle est basée sur une tendance essentielle vers le *vrai*, vers l'ordre, tendance qui est la nature même de l'intelligence humaine. Tout désordre, en effet, est une disposition des choses contraires à leurs véritables rapports : c'est une fausseté, une absurdité qui répugne essentiellement à la raison ; il faut donc que la raison exige un retour violent vers l'ordre qui a été troublé : ce retour violent, c'est le châtiment.

(*a*) V. S. Thomas, 1. 2. q. 114, art. 1, 6.

135. L'homme moral appartient à trois ordres divers : l'ordre *individuel*, l'ordre *social*, l'ordre *universel*. L'ordre *individuel* est celui qui donne de l'unité aux diverses facultés de l'homme en les subordonnant toutes, à différents degrés et de différentes manières, à la raison : l'ordre *social* donne l'unité à l'être social, comme nous le verrons plus tard ; l'ordre *universel* donne l'unité à tout l'ensemble des créatures, établissant l'harmonie entre toutes leurs actions, et les dirigeant toutes vers leur fin dernière. Il suit de là que tout désordre de l'homme doit provoquer une triple réaction, un triple châtiment, et de la part du principe suprême qui règle l'ordre, et de la part de tous les êtres qui y sont soumis : la réaction de la raison qui règle l'homme intérieur, et des facultés subordonnées à la raison, s'appelle le *remords*, lequel est accompagné d'un *trouble intérieur* universel ; la réaction de l'autorité sociale qui se résume dans certains membres de la société temporelle, c'est un *supplice temporel*, lequel est toujours accompagné d'*infamie* ; la réaction de l'auteur suprême de l'ordre universel, doit être un supplice dont les bornes dépendent évidemment de l'auteur de ce même ordre, un supplice qui suppose des *malheurs naturels*, c'est-à-dire, un dommage qui suit *naturellement* le désordre, et qui n'est que la réaction des créatures qui font partie de l'ordre universel, contre la partie désordonnée.

136. Il faut remarquer que le désordre n'altère pas seulement un rapport particulier : l'ordre est un *ensemble* de rapports, et chaque altération partielle de l'ordre influe sur le tout. Qu'un seul astre s'écarte de la route que lui trace l'ordre de Dieu, quelles altérations ne s'ensuivraient pas dans tout le système céleste, dans toutes les distances, dans toutes les attractions réciproques ! Il ne suffit donc pas que le châtiment ou la réaction morale répare les altérations que l'ordre a subies dans l'individu ; il faut en outre que le châtiment répare celles que l'ordre a subies dans le tout, dont l'individu n'est qu'une partie. Et comme un des plus graves dommages que puisse éprouver l'ordre moral est l'habitude coupable, cause incessante de la reproduction du mal, une des principales réparations que l'ordre exige, c'est de réagir violemment contre cette propension, afin qu'à l'avenir l'ordre soit, autant que possible, à l'abri de toute perturbation. Voilà pourquoi le châtiment doit être *exemplaire*, car il doit réparer les dommages passés ; il doit quelquefois être *permanent*, car il doit empêcher le retour de ces dommages. On voit ici l'origine de la peine de mort, peine en quelque sorte *éternelle*, infligée par l'autorité sociale, pour la sûreté complète de la société dans l'avenir. Nous traiterons amplement de cette peine dans le droit social (790 et suiv.).

137. Ainsi, en appliquant le sens moral aux actes de la volonté, nous avons trouvé les notions du droit et du tort moral, du bien et du mal moral ; nous avons reconnu l'acte vertueux et l'acte coupable, la vertu et le vice ; en ajoutant le fait de l'imputation morale, nous avons découvert l'origine des idées d'estime et de mépris, de louange et de blâme, d'honneur et de déshonneur, de gloire et d'infamie, de mérite et de démérite, de récompense

et de châtiment, selon que la volonté dirige ses actes vers son véritable terme, ou qu'elle les en détourne. Mais par quel procédé les dirige-t-elle vers ce but? comment s'y détermine-t-elle? comment peut-elle s'écarter du droit chemin? Pour le savoir, nous devons nous livrer à de nouvelles recherches, nous devons étudier plus à fond le deuxième élément de l'acte moral, la *volonté*.

CHAPITRE VII.

TENDANCES QUI RÉSULTENT DE LA PERCEPTION : LA VOLONTÉ, LES PASSIONS, LES HABITUDES.

SOMMAIRE.

138. La connaissance indique la direction d'une force. — 139. La tendance doit correspondre à la connaissance. — 140. Dans l'homme, il y a une double connaissance et par suite une double tendance. — 141. Cette double opération est simultanée. — 142. *Les passions* : leur définition. — 143. Elles sont distinctes de la volonté. — 144. L'homme est *un*. — 145. Son opération est *une*. — 146. Cette unité s'obstient par la subordination et la coordination. — 147. Les passions doivent être soumises à la raison, — 148. parce que les sens et la volonté sont de fait dans sa dépendance ; — 149. parce que la raison est de sa nature plus apte à commander; — 150. parce que la raison est la propriété spécifique de l'homme. — 151. Les passions augmentent l'intensité de l'action; — 152. elles doivent donc tendre au même but. — 153. La volonté peut les mouvoir par le moyen de l'imagination, en leur présentant le bien vers lequel elles doivent tendre. — 154. Parallèle entre les facultés perceptives et les facultés expansives. — 155. Les passions sont à la volonté ce que l'imagination est à la raison. — 156. Désordre des passions : c'est l'indice d'une corruption originelle. — 157. Division des passions : passions de *propension,* passions *d'aversion.* — 158. Passions primitives de propension : amour, désir, joie. — 159. Passions primitives d'aversion : haine, horreur, tristesse. — 160. Passions de *réaction;* elles naissent de la difficulté du bien. — 161. Espoir, désespoir, audace, crainte, colère; — 162. leur rapport avec les passions primitives. — 163. Distinction des passions au point de vue de la connaissance. — 164. Des appétits ou passions *brutales.* — 165. Passions *raisonnables.* — 166. Passions *mixtes.* — 167. Résumé de tous les éléments qui entrent dans l'acte volontaire. — 168. *L'habitude,* troisième principe d'impulsion pour la volonté. — 169. L'habitude accroît l'intensité des forces qui déterminent l'acte volontaire ; — 170. elle est d'autant plus *habitude* que le sujet est plus indéterminé. — 171. La volonté est la cause morale des habitudes. — 172. Comparaison entre l'habitude, la mémoire, etc. — 173. Résumé; analyse complète de l'habitude, sa définition. — 174. Division des habitudes morales en *vertus* et en *vices.* — 175. La vertu est une perfection de la volonté, — 176. sa définition, — 177. sa division principale.

138. La connaissance humaine, cette résultante de la raison et des sens, envisagée dans sa réalité concrète et dans l'idée du Créateur (12), est, avant tout, un principe de détermination, annexé à notre tendance qui, par elle-même indéterminée, a besoin d'un régulateur. Diriger la nature humaine dans son mouvement vers la fin qui lui est proposée par la Sagesse infinie, telle est la vraie fonction de la connaissance. C'est ainsi que l'homme pourra seconder les vues du Créateur, non par un instinct aveugle et irrésistible comme le tourbillon ou la pierre, mais avec la conscience de son action,

semblable en cela à l'acte infini qui est Dieu lui-même. Les actes de la raison et de la sensibilité sont donc des opérations incomplètes; ils impriment une direction déterminée aux facultés qui tendent librement vers la fin que Dieu nous a marquée, mais ils sont incomplets comme l'action du pilote qui consulte la boussole, afin de pouvoir ensuite convenablement tourner le gouvernail et déterminer la direction des forces qui font mouvoir le navire.

139. Les facultés que nous appelons *expansives* (43), ou de tendance, sont le complément nécessaire des facultés *perceptives*, et comme il y a deux sortes de facultés perceptives dans l'homme, il y a aussi deux espèces de facultés expansives qui leur correspondent (11).

140. Les sens ne peuvent percevoir qu'un objet matériel, qu'un objet borné par sa nature, par l'espace et le temps : le mouvement correspondant de l'homme sensitif devra se porter vers un semblable objet. La raison au contraire perçoit son objet, abstraction faite de toutes limites : c'est donc vers un objet illimité que se portera la volonté, ce mouvement expansif de l'homme raisonnable.

141. Une saine philosophie nous apprend que la raison ne peut contempler son objet propre sans le secours des formes, des apparences sensibles (*species*) qu'il revêt dans notre imagination. De même, notre volonté ne peut tendre vers son objet propre, sans imprimer un mouvement aux fibres sensitives qui correspondent aux fantômes (*phantasmata*) de l'imagination. Ce phénomène de correspondance se manifeste également dans un ordre inverse; et comme le plus souvent la sensation ou la perception sensible provoque l'exercice de l'intelligence, de même l'inclination sensible excite ordinairement le mouvement de la volonté. Quand vous écoutez le récit intéressant d'une action héroïque, aussitôt votre intelligence vous représente cette action; votre imagination vous offre comme dans un tableau tous les traits, tout l'extérieur de l'homme dont on vous parle; en même temps la volonté, approuvant la bonté de l'action, s'attache et s'affectionne au héros; enfin, l'émotion de la sensibilité vient quelquefois se trahir sur votre visage et vous arracher des larmes d'admiration ou de pitié.

142. Cette commotion de la sensibilité que l'imagination fait naître dans l'homme physique, s'appelle ordinairement *passion*. Totalement distincte des actes de la volonté, elle existe simultanément et devient leur compagne naturelle. En effet les actes volontaires et les passions diffèrent dans leur principe, dans leur but, dans leur sujet immédiat et incomplet. L'intelligence est le principe des actes volontaires, celui des passions est la sensibilité ou l'imagination; le but des actes volontaires est le bien en général, celui des passions est *un* bien particulier et relatif. Le sujet des uns est l'homme raisonnable, celui des autres est l'homme sensitif, l'homme doué de tel ou tel organe.

143. Il suit de là que la volonté peut résister à la passion; cela n'arriverait pas si, comme l'a prétendu Descartes (*a*), tous les actes de l'homme

(*a*) Cité par de Maistre, *des sacrifices*. Cf. Cartes. opp. *de passionibus*, art. 47.

moral s'accomplissaient uniquement dans son être spirituel, lequel est tout à fait simple, et qu'il n'y eut aucune distinction entre le sujet où réside la sensibilité et celui où la raison a son siége. Notre âme, cette noble substance capable de se replier sur ses propres opérations, de les comparer avec leurs effets, et d'en déduire tous les résultats, voit avec évidence que certaines lois physiques, chimiques et physiologiques résident dans l'organisme qu'elle anime et vivifie sans aucune libre détermination de sa part, et même sans connaître son mode d'opération. Ces lois sont indépendantes de notre propre volonté : la seule présence de certains objets suffit pour exciter dans nos différents organes des tendances correspondantes à ces objets. L'organisme est donc évidemment distinct de la partie supérieure de notre être, quoiqu'il forme naturellement avec elle ce tout unique et complet que nous appelons *homme*.

144. On dira peut-être que l'homme agissant par un double principe, n'est pas *un* être, mais deux êtres ; ce fut l'opinion de Platon qui concentra dans l'âme l'homme tout entier. Mais la voix de la nature, plus forte que tous les systèmes, proteste hautement contre cette doctrine : tout homme de bon sens croit que le corps autant que l'âme fait partie de son être, de son moi ; il se moquerait d'un platonicien qui, pour se conformer à ses principes, ne dirait plus à son domestique : peignez-moi, habillez-moi, mais peignez mon corps, habillez mon corps. La voix de la nature nous assure donc de notre unité, malgré les sophismes qui prouvent bien la distinction des principes, mais non leur division. C'est pourquoi la vraie philosophie, celle qui établit un système d'après les faits, et non les faits d'après un système ; cette philosophie a toujours admis l'unité de l'homme, qui réunit en un seul être les deux principes qui le composent ; elle l'a toujours aperçue dans l'acte continuel et nécessaire par lequel l'âme communique naturellement à la matière la vie et la sensibilité [XXXII].

145. L'homme est donc naturellement *un*, et s'il est un, il faut que son action naturelle soit *une* aussi : car l'opération n'est qu'une modification actuelle de l'être qui agit. Il répugne qu'un être soit actuellement et naturellement modifié de deux manières, car ce qui est naturel est toujours constant, toujours invariable ; deux modifications actuelles existant à la fois dans un sujet unique, sont une chose absurde. Ainsi ou l'homme n'est pas *un*, ou son opération naturelle est *une*.

146. Cependant nous voyons que deux ressorts font agir l'homme, la volonté et la passion ; et comme deux choses ne peuvent être ramenées à l'unité qu'en vertu d'un ordre quelconque qui les lie entre elles ou avec une troisième, il faut nécessairement qu'il existe une loi de coordination ou de subordination qui unisse les diverses facultés de l'homme.

147. Quelle est cette loi ? quel est cet ordre ? quelle faculté doit précéder, quelle, suivre ? quelle doit commander, quelle, obéir ? L'analyse la plus superficielle nous montre que l'homme extérieur n'est qu'un instrument au service de l'homme intérieur ; l'homme extérieur transmet à l'autre les éléments de la connaissance du monde matériel, il exécute dans le monde

physique les ordres de la volonté. Pour la démonstration complète de cette vérité nous renvoyons aux métaphysiciens et aux physiologues.

148. La dépendance naturelle de la volonté (*a*) à l'égard de la raison n'est pas moins évidente. C'est de la raison que la volonté doit recevoir le terme de toute tendance, libre ou nécessaire, ainsi que les règles d'après lesquelles elle peut espérer d'atteindre à ce terme. Or, le fait ici nous révèle le droit, puisqu'il nous révèle l'idée, le but du Créateur (113); la volonté doit donc obéir à la raison, et les mouvements de la sensibilité, les passions doivent être subordonnés à la tendance raisonnable, tandis que celle-ci ne peut jamais être dirigée par les passions.

149. Nous arrivons au même résultat par la considération de la nature différente des deux connaissances : la connaissance raisonnable est d'autant plus capable de diriger, qu'elle a et plus de perspicacité pour percer à travers la durée des temps, et plus d'étendue pour embrasser dans sa généralité l'immense variété des objets.

150. Si nous considérons la raison comme le principe essentiel de la nature humaine, nous aurons encore la même conséquence. Toute opération doit être en harmonie avec la nature de l'être qui agit, et lorsque l'être raisonnable agit en sa qualité d'homme et produit l'acte *humain*, il doit produire une action raisonnable (*b*). Ainsi sa supériorité de fait, l'excellence de sa nature, son influence spécifique, donnent à la raison le droit de régler tous les actes de l'homme; notre volonté sera dans l'ordre, lorsqu'elle se servira de sa liberté pour diriger ses actions dans la voie que lui trace la raison, et les décrets de la Sagesse infinie elle-même nous sont promulgués par la raison (112).

151. Mais si tel est le devoir de la volonté, à quoi donc peuvent servir les passions? Consultons l'expérience, elle nous l'apprendra. Etroitement liées à l'homme physique, les passions donnent à l'acte humain une vigueur, une véhémence telle que les forces matérielles de l'homme et quelquefois même ses forces morales en sont doublées. Ne voyons-nous pas tous les jours les étranges effets d'un transport de fureur, d'un accès d'orgueil, d'un élan d'amour? Les passions accroissent et multiplient les forces de l'homme; on comprend quel avantage la volonté peut en retirer en les mettant en jeu, quand un objet d'une importance réelle réclame dans l'action une promptitude et une énergie extraordinaires. Un caractère *apathique*, dépourvu du puissant ressort de la passion, n'agit qu'en demi-homme, là où une âme raisonnablement passionnée pourra faire des prodiges.

152. La passion est un moyen d'agir avec plus d'énergie; mais la raison

(*a*) La volonté dépend *naturellement* de la raison, quant au *pouvoir* d'agir, non quant au *devoir*. Pour agir, il faut à la volonté un objet : la raison seule peut le lui présenter; la volonté *ne peut* donc agir que dépendamment de la raison. Après avoir entendu le conseil de la raison, elle peut se décider pour le mal : elle ne dépend donc pas de la raison *nécessairement*, mais *librement*, c'est-à-dire *moralement*. La dépendance de la volonté est d'une autre nature que celle du corps : le corps est un esclave, la volonté un sujet; le corps est soumis pour l'avantage de l'esprit, la volonté obéit pour son propre avantage.

(*b*) Gerdil : *L'homme sous l'empire de la loi*. T. I, ch. 1.

exige que l'énergie de l'action soit proportionnée à l'importance et à la difficulté du but qu'on poursuit : la volonté doit donc proportionner la passion à la fin qu'elle veut atteindre. Se priver d'un moyen si efficace d'exécution pour se retrancher dans l'apathie des stoïciens, ou dans la stupide contemplation des faquirs de l'Inde et de l'Egypte, c'est amoindrir, c'est anéantir les forces de la nature humaine.

153. Mais comment la volonté pourra-t-elle favoriser ou arrêter cette impulsion? comment les passions seront-elles vraiment à son service? La passion, nous l'avons dit (142), naît ordinairement d'une représentation plus ou moins vive produite dans l'imagination par la sensibilité ou par la mémoire ; elle n'est pas autre chose qu'une tendance résultant de la perception sensible. Ce n'est donc pas d'une manière directe et immédiate que la volonté peut mouvoir les passions ; elle ne peut les exciter qu'en ravivant l'image d'un bien sensible, relatif à la nature de chaque passion : c'est un fait que l'expérience psychologique nous manifeste avec évidence. L'homme vindicatif qui entretient continuellement dans son âme l'image de l'offense reçue et de la vengeance qu'il médite, rallume sans cesse dans son cœur cette soif ardente du sang de son ennemi, que ni la crainte, ni le temps, ni la prudence ne peuvent étancher. Otez l'aliment de cette colère, ôtez l'image de l'injure reçue : la passion peu à peu se calmera, s'éteindra, quoique la résolution de se venger n'en demeure pas moins arrêtée dans la volonté.

154. Nous pouvons donc constater une analogie réelle entre les facultés de *perception* et les facultés d'*expansion ;* mais leur marche a lieu en sens inverse, comme l'exige leur destination différente. La *perception*, qui doit nous fournir les connaissances nécessaires pour nous déterminer, est commencée par les objets extérieurs dans les organes perceptifs ; de là elle passe et se concentre dans le *moi* de la conscience ; puis elle se reflète dans l'imagination ; alors l'intelligence, par sa force d'abstraction, généralise et spiritualise les notions présentées par les sens et l'imagination ; enfin la raison juge ces notions, et présente à l'homme qui doit agir le bien réel avec les moyens de l'atteindre.

155. Ici commence la tendance expansive qui marche en sens opposé, de l'intérieur à l'extérieur. En vertu de sa liberté, la volonté embrasse d'abord le bien et les moyens proposés (74), et cet acte correspond au dernier acte de la perception à l'acte de la raison ; ensuite elle semble vouloir répandre dans l'homme tout entier la tendance vers ce bien, vers ces moyens, c'est ce qu'elle fait en ébranlant les passions qui correspondent à l'imagination ; enfin, au moyen des organes exécutifs elle atteint les objets extérieurs, terme immédiat de l'opération humaine (72).

156. Tel est l'ordre admirable qui préside au développement des facultés humaines qui s'harmonisent toutes parfaitement sous la dépendance de la raison ; malheureusement cet ordre n'est pas toujours observé. L'expérience de chaque jour nous montre que la volonté humaine déchoit de son rang de souveraine et devient l'esclave de la passion. A peine un objet extérieur est-il venu se peindre dans l'imagination, qu'aussitôt la passion excitée met

en mouvement tous les organes, avant même que la raison a jugé si l'objet est bon ou mauvais. La volonté affaiblie, ébranlée par un si rude assaut, cède souvent malgré les réclamations de la raison ; elle consent à embrasser, comme son bien propre, un objet qui n'est un bien que pour la passion et par suite un faux bien (7). Cette détermination est contraire à l'ordre, elle est opposée à la marche naturelle de nos facultés (155), et la passion constitue, dans ce cas, la difformité, la faiblesse de l'homme moral, comme la passion bien ordonnée perfectionne son être moral en lui donnant une nouvelle vigueur. Le désordre des passions a donné lieu à quelques anciens philosophes de soupçonner la corruption originelle de notre nature, corruption que la Foi nous révèle d'une manière certaine ; ces philosophes ne pouvaient comprendre, sans admettre cette hypothèse, comment ces deux choses peuvent se trouver réunies dans l'homme : l'approbation que la raison doit naturellement donner à l'ordre moral, et le penchant violent qui nous pousse à le transgresser. Cependant, le croirait-on? tandis que la seule raison a découvert la chute originelle à ces anciens philosophes, il arrive souvent de nos jours que toutes les lumières de la foi et de la raison ne parviennent pas à nous persuader cette vérité. Mais gardons-nous d'empiéter sur le terrain de la théologie.

La nature des passions, leur principe, leur ordre naturel, leur désordre et la cause principale de ce désordre, tout cela nous est maintenant connu; il nous reste à faire connaître les directions multiples que peuvent prendre les mouvements de l'homme sensitif.

157. Le mouvement de la passion provient de la *nature*, de l'impulsion que le Créateur imprime à un être pour le mener vers le but auquel il le destine, et où cet être doit trouver sa perfection et son repos, c'est-à-dire, le bien propre de sa nature [Chap. I]. Toute passion est donc, dans son principe, une tendance vers quelque bien ; mais comme tendre vers le bien est aussi s'éloigner du mal, une même passion peut changer d'aspect et de nom, suivant qu'on la rapporte à l'un de ces deux termes. Envisagée dans sa tendance vers le bien, elle sera *l'amour* (*a*), *le désir*, *le plaisir;* considérée dans son éloignement du mal, elle deviendra *la haine*, *l'horreur*, *la tristesse, etc.* Ces deux rapports nous donneront une classification claire et complète des passions.

158. On peut considérer un mouvement dans son principe, dans son

(*a*) Le même mot *amour* peut exprimer deux actes tout à fait différents : l'acte de la volonté (tendance raisonnable), et l'acte de la passion (tendance sensible). Il serait peut-être à désirer que le langage philosophique distinguât plus nettement les effets immanents de la volonté d'avec les mouvements de la sensibilité. Mais le lien entre l'homme raisonnable et l'homme sensitif est si étroit que cette distinction est plutôt à regretter qu'à espérer. En attendant, il faut se résigner à donner à *l'amour sensible* le nom qui exprime la plus noble des affections raisonnables, en ajoutant les épithètes *sensible, passionné,* qui suffiront pour éviter la confusion de ces deux idées. C'est le seul moyen de ne pas nous éloigner du langage vulgaire, et pour moi, je l'avoue, je tiens fort à ce langage, surtout en philosophie : presque toujours en abandonnant la langue commune, on s'éloigne aussi, au moins dans l'une ou l'autre conséquence plus délicate, du sens commun lui-même.

progrès, ou dans son terme : de là trois passions principales, soit dans la poursuite du bien, soit dans la fuite du mal. Un bien ayant quelque rapport naturel avec une faculté sensible est-il imaginé par nous ? aussitôt il s'insinue dans cette faculté, il l'ébranle et l'attire ; il naît immédiatement en elle un premier mouvement : la faculté émue, est portée par son penchant naturel à rechercher l'objet réel dont elle possède déjà l'image. Ce premier mouvement sensible dans une faculté, mouvement qui la sollicite vers un bien connu, avant même qu'elle s'y porte actuellement, s'appelle *amour* ou *complaisance* sensible ; cette première impression, pour peu qu'elle dure, détermine bientôt un autre mouvement par lequel la faculté tend à saisir l'objet aimé ; c'est l'origine du *désir*. La faculté parvient-elle à posséder ce bien ? ses désirs une fois satisfaits, elle se repose dans cette possession, et ce repos c'est la *joie*, le *contentement*, l'*allégresse* [Chap. I].

159. Mais au lieu d'un bien, supposons qu'un mal, c'est-à-dire la privation de ce bien, se présente à l'une ou à l'autre faculté. La première impulsion qu'elle en recevra, la poussera à fuir, c'est le *dégoût*, le *déplaisir*, la *haine*. Réussit-elle à éviter ce mal ? l'horreur fera place à la joie : car éviter un mal est un vrai bien. Mais si, malgré cette fuite, la faculté retombe dans le même mal, et si elle finit par renoncer à la pensée de le fuir, elle demeure alors dans une sorte de repos violent, dans un repos contraire à son penchant naturel : ce pénible repos prend le nom de *tristesse*, *douleur*, *ennui*, *etc.*

160. Tandis que l'homme passionné s'élance vers le bien ou fuit le mal, voilà qu'une difficulté vient l'arrêter dans ce mouvement, soit pour atteindre le bien, soit pour éviter le mal. Pour surmonter cette difficulté, il lui faut un redoublement de force. L'effort qu'il fait alors pour en venir à bout donne à la passion un nouveau caractère, et modifie la tendance et l'aversion dont nous venons de parler.

161. L'âme passionnée, dont le *désir* aspire à la possession d'un bien quelconque, s'efforce de surmonter la difficulté quand elle voit la possibilité de la vaincre ; elle conçoit alors de *l'espoir* : mais quand la difficulté lui paraît insurmontable, elle s'arrête, malgré l'impulsion de ses désirs ; elle tombe dans le *désespoir*. Supposons-lui de l'aversion pour un mal à venir : elle éprouve de la difficulté à éviter ce mal, elle y succombe, c'est de la *crainte* ; mais réagit-elle contre la difficulté, en espérant la vaincre ? c'est de *l'audace*, de la *hardiesse* ; atteinte enfin par le mal qui la menaçait, la passion continue-t-elle sa résistance ? cet effort de réaction transforme la douleur en *indignation*, en *colère*, en *vengeance*, en *rage*.

162. Les passions que la nature nous a données pour lutter contre les difficultés, ne sont que des modifications de l'une ou l'autre des passions de tendance ou d'aversion. L'*espoir* et le *désespoir* sont des modifications du *désir* en tant qu'il est surpris par la difficulté, s'avance vers le bien après lequel il soupire, ou s'arrête dans sa poursuite. L'*audace* et la *crainte* sont des modifications de l'*aversion* en tant qu'elle affronte le mal dont on est menacé, ou qu'elle recule devant lui ; la *colère* ou la *vengeance* est une

modification de la *tristesse*, qui continue à lutter contre un mal qu'elle ne peut fuir parce qu'elle en est déjà atteinte.

163. On voit par là que la difficulté d'atteindre un bien ou d'éviter un mal, modifie profondément les passions de l'homme. La nature de la connaissance les modifie également. L'homme, doué qu'il est de raison, ne limite pas ses passions aux seuls biens vers lesquels la perception sensible le pousse : combinant l'élément sensible avec la force illimitée de son intelligence, il donne à l'objet de ses passions une grandeur et une étendue que la perception sensible ne leur donnerait point.

164. De là une différence essentielle entre les passions : les unes s'appellent proprement *appétits ;* ce sont celles qui, étant destinées à la conservation de la partie animale de l'homme, restent dans les strictes bornes de la sensibilité et nous sont communes avec la brute : satisfaites, elles s'apaisent pour se reproduire ensuite toutes les fois que l'organe dont elles dépendent vient à être excité de nouveau.

165. Les autres sont proprement les *passions* qui naissent à la vue d'un bien accessible à la seule raison : telles sont l'ambition, la vanité, etc. Les passions de cette espèce participent en quelque sorte à l'immensité de l'intelligence, qui, par sa connaissance indéfinie, leur donne sans cesse un nouvel aliment ; aucune satisfaction ne peut les apaiser ; plus elles saisissent leur objet, plus elles s'enflamment « *crescit amor nummi, quantum ipsa pecunia crescit.* »

166. Mais la raison domine les facultés sensitives ; elle a la conscience de ce pouvoir. C'est pourquoi les satisfactions des appétits eux-mêmes peuvent devenir l'objet de désirs illimités. Cela arrive, lorsque la raison fait embrasser à la volonté l'objet de l'appétit, non comme un moyen, mais comme sa fin propre ; dans ce cas on ne cherche plus la satisfaction de l'appétit pour en apaiser l'irritation, mais on cherche à irriter l'appétit pour goûter une volupté toute brutale. Tel était l'abrutissement de ces romains qui, après un repas copieux, se déchargeaient l'estomac à l'aide d'un vomitif, pour goûter de nouveau les plaisirs de la bonne chère [XXIII]. Ainsi envisagées par rapport à la perception dont elles résultent, les passions se divisent en passions *animales*, passions *intellectuelles*, passions *mixtes*. On pourrait encore les diviser autrement ; ce que nous avons dit, suffit pour l'intelligence du sujet.

167. Jusqu'ici, les deux premiers éléments qui peuvent influer sur le libre mouvement de la volonté, ont été l'objet de notre examen ; l'un est *le bien de l'ordre*, présenté à la volonté par l'intelligence contemplant le vrai ; l'autre est *le bien sensible*, présenté à la volonté par la même intelligence, mais présenté par elle comme satisfaction de quelque penchant particulier. Nous avons vu l'ordre que suit l'acte humain, quand il est réglé par une raison parfaite ; l'homme *physique*, au moyen de ses fonctions vitales, prépare des organes convenables à l'homme *sensitif ;* celui-ci, au moyen de la sansation, prépare à l'homme *intelligent* la matière de ses jugements ; ce dernier prépare à l'homme *libre* la matière de ses déterminations ; l'homme libre,

ou remet immédiatement en mouvement l'homme *physique* par la force motrice des muscles volontaires ; ou, s'il faut une force et une promptitude plus grandes, à ce mouvement commandé par la volonté, vient s'ajouter l'énergie naturelle des *passions*, quand l'imagination leur a présenté plus vivement l'appât convenable, le bien particulier qui peut les amorcer.

168. Mais il est d'autres éléments encore qui peuvent influer sur les libres mouvements de la volonté et que l'étude des faits psychologiques doit nous révéler. En effet, n'arrive-t-il pas très-souvent que la notion du bien raisonnable, la force du libre arbitre étant les mêmes, nous éprouvons néanmoins une notable différence dans le plus ou moins d'efforts que nous devons faire, dans le plus ou moins de facilité que nous avons pour poser certaines actions ou pour résister aux mouvements de certaines passions? D'où peut venir cette différence? Personne n'ignore la force de l'*habitude;* l'habitude fait que l'homme agit avec une facilité et une promptitude si grandes, que, sans même s'en apercevoir, il accomplit des actes très-pénibles, ou par leur complication, ou par les difficultés qu'ils présentent ; actes que, sans l'habitude, quoiqu'avec la meilleure volonté du monde, on ne viendrait jamais à bout d'accomplir et devant lesquels on reculerait effrayé (*a*). Quelle est cette nouvelle force de l'homme moral ? d'où vient-elle ? comment se forme-t-elle ? n'appartient-elle qu'à l'homme moral ? Ces questions s'offrent naturellement à l'esprit, quand nous voulons pénétrer dans le labyrinthe du cœur humain et analyser un à un tous les éléments de la moralité.

169. « L'habitude est une seconde nature, » dit le proverbe. Cette expression hyperbolique, comme tous les dictons populaires, a son côté vrai. Elle distingue nettement la *nature* d'avec l'*habitude,* et cette distinction est réelle : car les êtres dans lesquels la nature détermine (10) par elle-même toutes les opérations, ne sont capables d'aucune habitude. Qui oserait dire que la pierre *s'habitue* à tomber, le feu à brûler? Mais à peine y a-t-il dans la nature d'un être la moindre possibilité de changer la direction accidentelle de ses opérations, qu'on voit aussitôt l'*habitude* apparaître et en faciliter l'exécution. Ce n'est pas dans l'homme seulement, c'est dans la brute et même dans les plantes que nous découvrons le fait de l'habitude : car nous voyons les plantes exotiques s'habituer à des climats, à des nourritures, à des expositions diverses.

170. L'habitude est une sorte de supplément ajouté à la force déterminatrice, pour faciliter ses mouvements. Cette force est plus parfaite, plus maîtresse d'elle-même dans l'homme que dans aucune autre créature visible, et c'est pourquoi l'habitude se manifeste plus particulièrement dans l'homme, et nous y montre toute sa puissance. Chez les créatures irrationnelles, l'habitude est d'autant plus sensible, qu'elles sont plus déterminées par la raison humaine à poser des actes, dont l'instinct les rend capables, mais que naturellement elles ne produiraient pas.

(*a*) Je ne comprends pas comment Stewart, dans ses *Essais de morale* (p. 2, c. I, sect. 1), a oublié *l'habitude,* parmi les principes d'action qu'il détaille dans une énumération qu'on pourrait simplifier.

171. Par une raison analogue, l'homme physique n'est maître de ses *habitudes*, qu'en tant qu'il agit conjointement avec l'homme moral : *s'habituer* au mouvement, au chant, à l'harmonie, au travail, etc., tout cela provient de la raison et de la volonté. La volonté est donc le principe des actions habituelles, quoiqu'elle n'exerce pas sur chacune d'elles une influence immédiate et actuelle (*a*). L'homme, sans la raison, et réduit à la condition de l'animal, perdrait la capacité de *s'habituer par lui-même;* il ne contracterait plus d'habitude qu'en vertu de la détermination de son inclination naturelle, et suivrait les impulsions diverses que celle-ci recevrait de différentes circonstances extérieures et intérieures. Ces circonstances seraient, conjointement avec l'inclination naturelle, le principe déterminant de l'habitude : mais ni celle-ci, ni celle-là ne pourraient déterminer une habitude de tel ou tel genre, s'il n'existait pas dans la nature elle-même une *faculté de s'habituer*, c'est-à-dire une tendance susceptible de détermination.

172. Cette impulsion qui peut être déterminée, et par suite nous porter à réitérer des actes déjà posés, qu'est-elle en réalité? Nous ne pouvons répondre à cette question : car au delà de la définition donnée, l'analyse ne nous découvre plus rien. L'habitude est donc une propriété primitive dont le Créateur a doté tous les principes indéterminés et actifs qui nous font agir; cette propriété prend le nom de *science* ou de *mémoire*, selon qu'elle est inhérente à l'intelligence ou à l'imagination; elle s'appelle *habitude morale*, quand elle est inhérente à la volonté et aux facultés qui produisent les passions et en sont le sujet immédiat; enfin, quand elle est inhérente à la force motrice et à l'organisme, elle se nomme *agilité*, *dextérité*, etc. Cette propriété est une conséquence immédiate de la nature, telle que l'a formée la main du Créateur.

Tels sont les résultats que l'analyse *rationnelle* de l'habitude nous a donnés; ils suffisent pour notre but. Si nous voulions la pousser plus loin, il faudrait avoir recours à la physiologie, cette science si importante pour l'exacte connaissance des lois anthropologiques. Buchez peut nous fournir sur l'habitude de nombreux matériaux; traitant de l'organisme nerveux au point de vue physiologique, cet auteur nous montre comment la loi de la circulation et celle de la nutrition concourent à faciliter dans l'organisme les effets de l'habitude contractée. En vertu de ces lois, les organes eux-mêmes se développent et se fortifient progressivement, suivant l'exercice que leur donnent des actes réitérés. Lorsqu'un endroit quelconque du système nerveux est assujetti à des pertes plus rapides et plus fréquentes, la circulation s'y fait à son tour plus rapide et plus abondante, quelle que soit d'ailleurs la cause de ces pertes, que ce soient la volonté ou l'éducation, comme dans les hommes, l'instruction ou les circonstances extérieures, comme dans les animaux. Grâce à cette circulation extraordinaire, la

(*a*) Cette faculté de s'habituer produit des obligations morales très-importantes : on peut les appliquer à la presse, à la décence publique, etc. (V. mon *Examen critique, etc.* t. I, ch. VI, pag. 422 et suiv.)

nutrition devient plus active, le développement nerveux plus considérable, soit dans le *névrilème,* soit dans la *névrosité :* de là une susceptibilité plus vive, une innervation plus grande, un effet plus durable, et enfin un ascendant plus réel sur les organes qui en dépendent (*a*). Tous ces phénomènes prennent le nom d'*habitudes.* Cette remarque d'un savant physiologue peut nous donner une idée des lumières que l'étude approfondie et consciencieuse des faits physiologiques pourrait apporter à l'explication des phénomènes de psychologie. Revenons à notre sujet principal.

173. Dirigée par la raison, employée par la volonté, excitée par des actes réitérés, l'habitude nous donne une facilité plus ou moins grande pour agir conformément à la nature et par suite avec une remarquable promptitude.

Arrivé au terme d'une tendance naturelle (18), on éprouve toujours une certaine satisfaction, et c'est pourquoi on trouve du plaisir à agir par habitude, plaisir qui, à son tour, fortifie de plus en plus l'habitude elle-même. La faculté de s'habituer est le *fondement* de l'habitude morale; la raison, la volonté, les actes réitérés en sont les *causes* (*b*); la facilité, la promptitude, le plaisir en sont les *effets;* enfin une inclination constante à reproduire des actes que la nature ne nécessite pas, telle est la *définition* de l'habitude.

174. L'habitude n'est donc pas une faculté particulière; d'après ce que nous avons dit, elle est essentiellement une propriété de toutes les facultés indéterminées, de la volonté comme des autres; sa tâche est de leur rendre facile et agréable la reproduction de leurs actes. Mais la volonté, nous l'avons vu, peut agir bien ou mal; c'est pourquoi l'habitude peut être bonne ou mauvaise : la bonne habitude s'appelle *vertu*, la mauvaise, *vice.*

175. La perfection humaine, avons-nous dit (41), dépend avant tout de la volonté, de la tendance vers le bien présenté par la raison : or, la droite raison (19) ne peut présenter comme bien que l'honnête; la volonté doit donc tendre toujours vers le bien honnête, sa perfection est dans cette tendance (37). Mais la vertu est précisément l'inclination constante à reproduire des actes honnêtes (174) : la vertu est donc la perfection de la volonté, tant qu'elle est dans un état de tendance; et l'acte vertueux complète cette perfection, autant qu'il est possible en cette vie. Par la raison contraire, le *vice* et l'acte vicieux constituent la perversité, la difformité de cette noble faculté.

176. Nous pouvons définir la vertu : *une perfection de la volonté qui la porte constamment à reproduire des actes honnêtes.* — Le vice au contraire est *une imperfection de la volonté qui la porte constamment à reproduire des actes mauvais.* Ce n'est pas un seul acte, mais une série

(*a*) *Traité complet de physiologie*, t. III, pag. 212, 272 et suiv.

(*b*) En sortant de l'ordre de pure nature, le Créateur pourrait donner directement à l'homme cette inclination constante au bien, sans aucune répétition préalable des mêmes actes, et la foi nous apprend que c'est ce qui arrive dans le saint baptême; mais, dans l'ordre purement naturel, les habitudes se forment par des actes, et le plus souvent par des actes répétés, comme les faits le prouvent à l'évidence.

d'actes qui constitue une vertu ou un vice, et jamais l'homme ne sera appelé vertueux ou vicieux à cause de l'un ou l'autre acte isolé de vertu ou de vice.

177. Ces deux *habitudes* ne pouvant se former en nous sans affecter les facultés morales, qui sont naturellement indéterminées, et par suite susceptibles d'une force d'inclination accidentelle, propre à leur faciliter les actes (169), les vertus et les vices doivent évidemment dominer l'homme moral tout entier : les vertus pour le diriger vers le but que la raison lui prescrit, et les vices pour l'en détourner. Le sens moral, la volonté libre, les passions primitives, les passions secondaires, en un mot, tous les éléments de l'homme moral sentiront nécessairement le pouvoir de l'habitude, et se formeront, chacun à sa façon, à la vertu ou au vice. L'inclination, la facilité à formuler les jugements vrais du sens moral, se nomme ordinairement *prudence;* la facilité à régler les déterminations de la volonté qui tend vers l'ordre, c'est la *justice;* la facilité à gouverner les passions qui nous portent vers le bien sensible, c'est la *tempérance;* la facilité à diriger les passions qui réagissent contre les obstacles, c'est la *force;* les inclinations, les aptitudes contraires s'appelleront *imprudence, injustice, intempérance, faiblesse.*

La division la plus générale des vertus et des vices est tirée de l'ordre *subjectif,* de leur *sujet.* Nous pourrions subdiviser encore les vertus et les vices d'après leur *objet* et leurs moyens, mais cela nous mènerait trop loin. Il doit nous suffire d'avoir analysé rapidement les principaux éléments de la tendance qui nous porte à agir. — Nous donnerons sur ce point des éclaircissements ultérieurs, lorsque nous parlerons du devoir qu'a l'homme de se perfectionner lui-même (280).

CHAPITRE VIII.

MORALITÉ DES ACTES HUMAINS.

SOMMAIRE.

178. Résumé de ce qui précède; notion de la moralité. — 179. Moralité objective, subjective; — 180. objectivement bonne ou mauvaise. — 181. Actions parfaites dans leur objet et dans leur exécution. — 182. Actions imparfaites par suite d'un désordre involontaire. — 183. Actions positivement mauvaises. — 184. Leur culpabilité légère, grave; — 185. réparable ou irréparable par elle-même. — 186. Actions objectivement indifférentes; — 187. elles sont déterminées subjectivement; — 188. par les propriétés naturelles de l'objet moral; — 189. par quelque fin secondaire que l'agent se propose; — 190. par les propriétés accidentelles de l'objet moral. — 191. Un de ces trois rapports étant perverti par la volonté, l'acte entier devient mauvais. — 192. Il faut considérer la moralité non-seulement dans l'acte, mais encore dans les principes de l'acte. — 193. Dans la *volonté*. L'habitude et la passion augmentent la force de cette faculté; — 194. mais elles peuvent diminuer la liberté. — 195. Elles ne la diminuent point, lorsqu'elles se sont produites avec le concours de la volonté. — 196. Dans ce cas, elles augmentent la bonté ou la méchanceté de l'acte — 197. Erreur de Puffendorf au sujet des actions qui sont l'effet de la crainte. — 198. L'acte extérieur extorqué par la violence ne peut être ni volontaire, ni libre. — 199. La crainte peut faire que l'acte ne soit pas une faute contre une loi *positive*. — 200. Il faut encore considérer la moralité par rapport à la *connaissance;* de quelle manière la connaissance influe sur la moralité. — 201. L'erreur *involontaire* laisse subsister la rectitude de la volonté; — 202. l'erreur *volontaire* est une cause de culpabilité; — 203. différents degrés de cette culpabilité. — 204. Conclusion.

178. Le *sens moral* et la *volonté* sont les éléments primitifs de l'action humaine. Le *sens moral* traduit dans un langage tout pratique la définition même de la volonté, et forme ainsi le premier principe de la moralité. En étudiant la tendance naturelle des actes volontaires, il détermine le but que le Créateur leur a fixé, et parvient ainsi à qualifier leur moralité objective ou générale; en examinant en détail toutes les circonstances individuelles, il forme le dictamen pratique des actes humains. La *volonté* se porte au bien que lui indique l'intelligence, tantôt seulement en vertu de sa libre détermination, tantôt aidée par l'habitude ou sollicitée par les passions. C'est par la *liberté*, par cette force presque divine, que nos actes sont en quelque sorte notre création; c'est par elle que nous les gouvernons en maîtres, et que nous pouvons les diriger vers le but marqué par le Créateur, vers un terme différent, ou même vers une fin contraire. De là résulte la moralité de nos actes, lesquels sont *bons*, quand la liberté seconde les intentions du Créateur, *mauvais*, quand elle s'y oppose; on peut donc définir la moralité : *une*

direction donnée par la volonté aux actes libres de l'homme; ou bien : *le rapport des actes humains avec leur fin naturelle.*

179. On peut la considérer *objectivement,* dans son terme matériel, ou *subjectivement,* dans les dispositions de la volonté humaine qui la forme. De là un double problème à résoudre : telle action donnée est-elle, oui ou non, conforme par elle-même aux intentions du Créateur, et par suite à la perfection de l'agent? tel agent donné se conforme-t-il, oui ou non, aux vues du Créateur en posant cette action, et, conséquemment, s'en sert-il, comme d'un moyen de perfection? Ces deux problèmes sont très-différents : dans le premier, la perfection ou l'imperfection de l'acte tombe directement sur l'agent; dans le second, la perfection ou l'imperfection de l'agent retombe sur son acte [XXXIV]. Le premier envisage les actions dans leur généralité; le second les envisage dans leur individualité. Commençons par l'examen objectif de l'acte moral.

180. Tous les actes que l'homme peut poser sont-ils par eux-mêmes conformes aux intentions de son Créateur? Evidemment non : le Créateur a des fins déterminées (108); pour les atteindre, il nous faut employer certains moyens, il faut ne pas agir en sens contraire; de là une première obligation naturelle qui nous apprend que certaines actions sont objectivement bonnes ou mauvaises, abstraction faite de l'homme qui les pose. Ainsi, honorer ses parents, est une chose bonne par elle-même; les haïr, est par soi-même un mal.

181. Mais d'où vient la bonté des actions objectivement bonnes? Evidemment de leur entière conformité avec la fin du Créateur, avec l'ordre qui naturellement existe dès que la volonté les accomplit. Ainsi, contempler les grandeurs de Dieu dans les beautés de la nature est une action bonne par elle-même; cet acte en lui-même est conforme au but pour lequel Dieu nous a présenté ce magnifique spectacle, et l'ordre qui existe dans l'accomplissement de cette action, ne peut aucunement éloigner nos facultés de l'ordre prescrit à l'acte humain par le souverain Maître (167). La malice humaine pourra bien déranger cet ordre, elle pourra détourner cette action bonne en elle-même vers un but coupable; mais le désordre, dans ce cas, est dans le sujet agissant et non pas dans l'acte matériel de contempler la nature, acte qui par lui-même ne peut exciter les passions à se révolter contre la raison.

182. D'autres actions, au contraire, nous offrent des séductions si puissantes, que la raison, même en les réglant, ne sera presque jamais entièrement à l'abri de la fascination que les passions exercent sur elle, alors même qu'elle a le courage de les enchaîner. Ces actions de leur nature poussent la volonté à s'écarter (*a*) du bien honnête pour s'attacher au bien sensible, elles tendent *par elles-mêmes* à la rendre moins parfaite (41). Ces actions *par elles-mêmes* sont donc moins parfaites, tout en étant d'ailleurs honnêtes et quelquefois obligatoires; telles sont généralement les actions qui excitent

(*a*) V. Micelli, *Diritto di nat.* I, 3.

les appétits les plus violents, les passions les plus vives. De là chez tous les peuples, une estime plus grande pour les états de vie où l'homme s'affranchit davantage des liens, même involontaires, de semblables passions [XXXV].

183. L'attache au bien sensible est quelquefois, non une suite de l'action, mais son véritable objet final; il est évident qu'alors l'action est positivement mauvaise, essentiellement opposée à la nature de la volonté (31). L'homme affamé ne peut s'empêcher de goûter la saveur des mets, quoiqu'il n'y cherche pas autre chose que son soutien; un gourmand qui, déjà rassasié, continue à manger, ne cherche plus dans les mets un soutien nécessaire, mais uniquement son plaisir, et sa volonté s'attache à ce plaisir comme à sa fin dernière. Ce libre attachement aux biens limités peut avoir différents degrés : tantôt il nous détourne totalement du Bien infini, tantôt il ralentit seulement notre tendance naturelle.

184. Dans le premier cas, c'est la destruction complète de la rectitude morale qui dépend de la direction de l'acte vers son bien véritable (124); dans le second, on laisse encore subsister un principe d'ordre, et dans l'esprit qui connaît, et dans la volonté qui désire en réalité le vrai bien, quoique d'une manière imparfaite. Dans celui qui vole le bien d'autrui, la cupidité détruit l'amour de l'ordre; le vol est *par lui-même* un mal grave. Au contraire, dans celui qui garde avec tenacité ses propres biens, l'avarice ne détruit pas *par elle-même* l'amour de l'ordre; elle n'est donc pas par elle-même une faute très-grave, elle peut subsister avec le désir sincère du vrai bien. M. le professeur Pascal Mancini n'a pas une idée exacte de la moralité et de la perfection, quand il nous dit que *la plus grande participation possible au Bien absolu est un devoir, et qu'il ne peut y avoir aucune gradation entre la participation et la non participation* : « Le plus ou le moins ne peut exister dans les devoirs moraux, pas plus que dans la pratique de chaque devoir. Car, ce qui constitue la perfection dans l'accomplissement d'un devoir, c'est quand le devoir est sa fin à lui-même; au delà de ce degré suprême, nulle progression possible; en deçà, nul devoir moral entièrement accompli. » (Lettre à Mamiani, pag. 64.) Comment un homme de bon sens peut-il contredire ainsi la conscience du genre humain qui, toujours et partout, a reconnu la possibilité d'une perfection plus ou moins grande dans les actes moraux? *Le devoir est sa fin à lui-même :* de ce jargon transcendantal on tire ensuite l'étrange conclusion : *toutes les actions sont également parfaites.* Si l'on avait considéré que le devoir est une impulsion morale obligeant l'homme à poser un acte pour atteindre un objet, on aurait compris que le devoir n'est pas une chose absolue et qu'il peut renfermer des différences spécifiques; il peut exiger de l'homme un effort plus ou moins grand, il peut captiver son affection pour un objet plus ou moins sublime, et produire ainsi dans l'homme une perfection plus ou moins grande; ne pas atteindre le plus haut degré de cette perfection, ce n'est pas nécessairement rester au plus bas, c'est encore moins tomber hors de toute moralité, et détruire ainsi toute tendance vers la fin obligatoire.

185. Non, il n'est pas vrai que toute imperfection volontaire étouffe dans le cœur humain le désir sincère du vrai bien, du vrai bonheur. Le désir du véritable bien, du vrai bonheur est à la vie morale ce que la vitalité réparatrice est à la vie animale, ce que les premiers principes sont à la vie intellectuelle. Otez à l'animal la force vitale, il lui est dès lors impossible de réagir contre les agents destructeurs de son organisme; ôtez à l'intelligence le fondement des premiers principes, il lui sera impossible de corriger ses erreurs. Il en est de même de la volonté : dès qu'elle perd l'idée du véritable objet de son bonheur, elle ne peut plus chercher ce bonheur dans le bien infini, mais seulement dans le bien limité. L'objet final où la libre volonté cherche son bonheur, est le principe de tout l'ordre pratique; conforme à l'ordre, cet objet règle l'emploi volontaire des moyens; contraire à l'ordre, il égare la volonté dans le choix des moyens, et ce malheur est sans remède, à moins que l'esprit ne change son jugement par rapport au terme final. La volonté peut-elle ne pas vouloir son bonheur? peut-elle ne pas le chercher là où l'intelligence, à tort ou raison, lui dit qu'il se trouve? La malice d'une action sera donc d'autant plus grande que la volonté s'éloignera davantage du véritable objet de son bonheur, et s'attachera plus étroitement à un faux bien. L'éloignement total et absolu du vrai bien est dans toutes les fautes graves un élément de malice universel et constant; il trouve sa peine dans la privation du bien infini auquel d'ailleurs a renoncé le coupable. L'attachement aux divers faux biens produit la diversité spécifique entre les fautes, même entre les fautes graves; il trouve son châtiment dans une peine sensible, peine qui est, d'une manière ou d'une autre, le fruit naturel de l'amour déréglé des faux biens.

186. Les actions sont-elles toujours objectivement bonnes ou mauvaises? n'y a-t-il pas des actes indifférents qui, *par eux-mêmes*, ne présentent aucun de ces deux caractères? En d'autres termes : toutes les actions de l'homme ont-elles par elles-mêmes un rapport si étroit et si nécessaire avec son vrai bonheur, avec le but que s'est proposé le Créateur dans l'ensemble de l'univers, qu'il doive toujours en résulter un bien positif, ou un mal positif *dans l'ordre de la raison?* Je dis *dans l'ordre de la raison*, car la volonté humaine devant agir par sa nature dans la sphère de ce qui est raisonnable (30), ne peut envisager le bien et le mal qu'à ce seul point de vue; et parmi le grand nombre de fins immédiates qui peuvent conduire la volonté au terme de sa tendance, c'est la raison qui doit lui proposer le vrai bien et le vrai mal. Or, dans beaucoup d'actions, la raison n'aperçoit aucune direction déterminée *par elle-même;* elle n'y peut voir, d'après leur destination naturelle, qu'un simple instrument de la libre volonté; ces actions n'ont donc par elles-mêmes qu'une moralité indéterminée, tant qu'un objet final ne vient pas les fixer dans l'ordre de la raison. Le chasseur qui veut poursuivre licitement le gibier, l'assassin qui veut frapper criminellement son ennemi, posent tous les deux des actes objectivement identiques; tous deux s'arment, s'élancent, frappent; l'action de *s'armer*, de *s'élancer*, de *frapper* ne peut donc avoir *par elle-même* une moralité déterminée.

187. On aurait tort, cependant, de conclure avec Burlamacchi que ces actions conservent la même indifférence dans la pratique. Un mobile est de lui-même indifférent à se diriger du côté de l'est ou du côté de l'ouest; un physicien peut parler du mouvement sans déterminer aucune direction: mais veut-il faire une expérience et montrer la parabole que décrit un projectile, pourra-t-il lancer ce projectile sans lui imprimer une direction déterminée? Appliquons cet exemple physique à notre théorie morale. Tout acte est (23) un mouvement; tout acte humain est un mouvement de la volonté qui ne peut se mouvoir vers le néant : son but est donc un bien déterminé; ce bien est honnête, c'est-à-dire conforme à la raison, ou il ne l'est pas; dans le premier cas (20), l'action est bonne (24); dans le second, elle est mauvaise. Il est par conséquent impossible qu'une action individuelle délibérée soit indifférente; il est impossible de délibérer sur le néant, de délibérer sans un objet, un bien sur lequel on délibère, de délibérer sans délibérer [XXXIV]; il est impossible qu'un objet se présente à la raison *dans l'ordre pratique* sans que celle-ci l'approuve ou le désapprouve. Je dis *dans l'ordre pratique* : car envisagées d'une *manière abstraite dans l'ordre spéculatif*, beaucoup d'actions, nous l'avons dit, ne présentent à la raison aucun caractère moral; mais pour juger d'une action *pratiquement*, pour juger d'un acte à poser, il faut bien que la raison prononce : cet objet, ce bien est licite, oui ou non; il n'y a pas de milieu. L'objet est-il licite et la volonté se porte-t-elle vers l'objet *en tant qu'il est licite?* Dès lors la volonté se porte à cet objet en tant qu'il est réglé d'après l'ordre; elle tend vers l'ordre : tendre vers l'ordre est un acte bon, puisque tout acte est spécifié par son objet propre : donc l'acte en question ne peut être indifférent. Ainsi il ne faut pas confondre ces deux propositions bien distinctes — tout acte concret individuel est bon ou mauvais — tout acte individuel est obligatoire ou illicite. Dans la première, il n'y a pas de milieu : il y en a un, dans la seconde : c'est l'acte licite.

188. Cette individualité concrète de l'acte moral nous amène naturellement à le considérer dans son élément subjectif. A ce point de vue, nous venons de le dire, tout acte moral doit présenter un caractère de *bonté* ou de *malice*. Trois choses déterminent ce caractère : les propriétés *morales* de l'objet (25, 26), les propriétés qui dans l'ordre de la raison présentent un rapport de convenance et celles qui présentent un rapport de non-convenance. Ainsi l'acte de voler ne consiste pas à *s'emparer d'un bien quelconque*, mais à s'emparer du bien *d'autrui;* sans cette propriété *d'appartenir à autrui*, la raison ne voit plus dans cette action aucune discordance avec l'ordre.

189. Mais cette non-conformité avec l'ordre réside-t-elle toujours dans l'objet de l'action? cette non-conformité est une sorte de disproportion morale; la disproportion peut se trouver dans toute espèce de rapports, et les rapports moraux viennent, ou de ce qui est extérieur dans l'acte, ou de ce qui est intérieur dans la volonté; ils naissent de l'intérieur, quand la volonté rapporte son action, non-seulement à la fin propre de l'objet, mais ultérieu-

rement à une seconde fin qui dépend uniquement de la volonté elle-même et nullement de la nature même de l'action. Recevoir l'argent *d'autrui* est le but naturel d'un emprunt; mais un emprunteur vindicatif peut chercher dans cet argent le moyen de payer un assassin. Cette *seconde fin* est la fin de l'emprunteur et non de l'emprunt : c'est un rapport formé dans l'esprit et qui ne résulte pas de l'acte lui-même. Ce rapport, cette fin ultérieure de celui qui agit est le second élément qui détermine la moralité subjective de l'acte humain.

190. D'autres rapports au contraire naissent de l'objet extérieur, sans que la volonté puisse les changer à son gré. Un voleur prend un calice dans le but d'en faire de l'argent; cet argent n'est pas à lui, il viole un rapport de justice à l'égard du propriétaire. Mais ce calice est consacré au culte divin, et le voleur le sait : en se décidant au vol, sa volonté doit nécessairement violer en même temps un rapport de religion à l'égard de Dieu. Ainsi les propriétés accidentelles de l'objet peuvent constituer un troisième élément pour la moralité subjective.

191. La volonté *agit bien*, lorsque, s'aidant de son libre arbitre, elle imprime à ses actes une direction telle qu'elle ne viole en rien les justes proportions que la raison aperçoit dans tous les rapports moraux. Une seule de ces proportions est-elle violée? l'action évidemment ne marche plus *droit* à son *but*, au bien *convenable* (20).

Une ligne qui dévie en un seul point, ne peut plus être une ligne droite ; il en est de même d'une action qui, ne fût-ce qu'en un seul point, dévierait de la droite direction; c'est le sens de cet axiome de l'école : *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.*

192. Cette action qui n'est pas droite, ce mal moral, est le fait d'une volonté libre et intelligente, puisque la *moralité* résulte de la *volonté*, de *l'intelligence*, de la *liberté* (178). En considérant la moralité dans son objet et dans son sujet, nous avons supposé que tous ses éléments, ses principes jouissent d'une parfaite activité. Or l'expérience nous apprend que dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique, les effets sont quelquefois plus ou moins imparfaits, parce que l'une ou l'autre des forces qui doivent coopérer à leur production vient à manquer. Pour bien juger d'un acte moral, il ne suffit donc pas de saisir sa véritable direction, il faut encore analyser ses éléments les plus intimes; il faut disséquer un à un tous ses principes générateurs et comparer leurs proportions réciproques.

193. Or, le principe qui fait qu'un acte est la production de l'homme, c'est la volonté; plus la volonté est animée et forte dans sa tendance, plus l'effet moral qu'elle produit est grand; et ce qui anime, ce qui fortifie la volonté, ce sont les habitudes qu'elle s'est formées, ce sont les passions qui s'agitent et s'enflamment dans les régions inférieures de la sensibilité. [ch. VII.]

194. Quand donc la volonté est mauvaise par passion ou par habitude, son entraînement vers le mal est plus grand, plus fort qu'à la suite d'une détermination froide et passagère. L'entraînement et la propension augmentant, la liberté, au lieu de croître, diminue dans la même proportion ; et

comme la liberté est un des éléments nécessaires de l'acte moral, la passion et l'habitude, tout en fortifiant l'inclination de la volonté, peuvent très-bien ne pas aggraver la faute, quand elles affaiblissent la liberté.

195. Cependant on voit souvent que la passion et l'habitude dépendent en grande partie (147 et 171) d'une résolution préalable de la volonté. Tandis qu'elle est encore tout à fait maîtresse d'elle-même, cette faculté se laisse enchaîner; souvent aussi elle-même resserre ses liens dans les moments où la passion et l'habitude la pressent avec moins de violence. Il est évident qu'alors la volonté est d'autant plus coupable, qu'en se livrant elle-même à ses tyrans, elle consent d'avance à toutes les funestes conséquences qu'un tel esclavage entraînera pour elle.

196. Ainsi, les habitudes et les passions volontairement excitées et nourries augmentent le penchant de la volonté pour le mal, sans diminuer aucunement la liberté; elles rendent par conséquent l'action plus criminelle. Au contraire, les passions et les habitudes, tournées volontairement vers le bien, produisent une inclination plus grande pour le bien, laquelle doit être attribuée à une libre détermination antérieure; et l'acte qui était déjà bon en lui-même, devient encore meilleur sous l'influence de l'habitude et de la passion.

197. Toutes les passions, celles de désir, comme celles d'aversion, peuvent, dans une certaine proportion, diminuer la liberté : toutes, en effet, peuvent nous pousser au mal moral; les unes, par l'appât d'un bien sensible; les autres, par l'horreur d'un mal sensible. Mais en avouant que les passions portent parfois une légère atteinte à la plénitude de notre liberté, gardons-nous bien de penser qu'elles la détruisent entièrement. A part certains cas de délire, les actions pesées sous leur influence sont toujours à nous, parce qu'elles sont toujours volontaires, et plus ou moins libres. Puffendorf ajoute la contradiction à l'erreur, quand il dit (*a*) qu'une action faite par crainte, ne doit pas être imputée, parce qu'elle ne vient pas de celui qui la fait, mais de celui qui l'impose; or, il ajoute un peu plus loin qu'il y a des cas où il faut tenir bon contre toute menace, quelle qu'elle puisse être. Ainsi dans ces cas nous devons vaincre la crainte : nous pouvons donc la vaincre; et si nous le pouvons, l'acte posé dans ce cas est à nous : mais si l'acte est à nous dans le cas où Puffendorf suppose la menace, il est nôtre aussi et nous doit être imputé, dans le cas où cet auteur suppose la crainte : la raison est la même dans les deux cas; seulement on peut dire qu'arraché en quelque sorte par la crainte ou par la menace, un acte volontaire est plus ou moins excusable parce qu'il est *moins libre* et *moins voulu* qu'un acte posé en dehors de toute crainte.

198. La violence peut entraîner physiquement le corps vers un objet dont la volonté s'éloigne; la violence est un acte extérieur positivement contraire à la volonté, principe de tous les actes humains, et à la liberté qui doit les accompagner tous. La violence appartient donc tout entière à celui qui la

(*a*) *Jus nat. et gent.* L. I, c. 8. — *De off. hom. et civis.* L. I, c. I.

fait, et non à celui qui la souffre. Puffendorf compare les actes que la crainte nous conseille, à ceux que la violence nous arrache; prise dans un sens absolu, cette comparaison est fausse; elle n'est exacte que dans le seul cas où la volonté ajoute un acte spontané à la violence extérieure et coopère ainsi positivement à son action; dans ce cas, si l'action est mauvaise, la volonté ne laisse pas d'être coupable dans la mesure de son influence spontanée et positive, tout comme elle se rend coupable en cédant à la crainte qui la pousse à un mal moral.

199. L'erreur de Puffendorf vient peut-être de ce qu'il assimile ce cas à celui des *lois positives*, qui cessent parfois d'être obligatoires. Mais il y a ici une grande différence : on n'est pas tenu d'observer une loi positive, quand on craint à bon droit qu'elle n'entraîne un dommage considérable, quand le bien commun que cette loi veut procurer n'a pas une importance telle que les sujets soient obligés à tous les sacrifices, et notamment à celui qu'on redoute plutôt que de violer cette loi ; de plus on suppose que cette transgression n'implique aucun mépris de l'autorité. Dans ces conditions, la volonté qui cède à la crainte n'est aucunement coupable. Pourquoi? Est-ce parce que l'acte contraire à la loi n'est pas volontaire? mais cet acte n'est pas moins volontaire qu'il ne le serait en d'autres circonstances. L'acte n'est pas coupable, parce que son objet n'est pas *naturellement* mauvais, et que le législateur qui l'a défendu, n'a pu *raisonnablement* le défendre dans ces circonstances qui rendent l'observation de la loi si pénible. Il n'en serait pas de même, si l'objet était *naturellement* mauvais (112 et suiv.) : car alors il est impossible de supposer que Dieu ne le défende pas; la crainte qui nous pousse, à moins qu'elle n'ôte toute présence d'esprit, n'empêcherait pas la malice de notre acte; elle peut cependant la diminuer : car il y a moins de propension à faire le mal dans une volonté qui s'y porte uniquement par crainte, que dans celle qui s'y décide par un choix tout à fait spontané.

200. Nous venons d'étudier le principe immédiat des actes moraux, la libre volonté. Mais la volonté ne peut agir sur l'inconnu ; l'intelligence, cet autre principe de l'acte humain, influera donc aussi sur sa moralité. Tout acte libre (71) renferme une série d'actes partiels : c'est d'abord un acte de l'intelligence, une première notion ; viennent ensuite alternativement d'autres actes de l'intelligence et de la volonté, dans lesquels, à l'exception du premier, il y a dépendance mutuelle des deux facultés. Nécessaire dans son premier acte, l'intelligence participe dans les suivants au libre arbitre de la volonté qui la met en action; la raison peut donc influer sur la moralité de l'acte humain de deux manières : ou par des actes nécessaires, ou par des actes posés sous l'influence de la libre volonté.

201. Quand, par un défaut *non volontaire*, l'intelligence ne présente pas le bien, elle est dans l'ignorance; quand elle présente le faux bien comme vrai, elle est dans l'erreur; et alors la volonté ne peut agir, ou bien elle doit se porter vers un faux bien qu'elle prend pour un vrai bien. Or, la volonté qui tend vers le bien présenté par la raison, est dans l'ordre naturel;

et c'est pour cela que, dans les deux cas, elle ne pèche point moralement et en droit, quoique de fait et matériellement elle s'égare.

202. Quand l'ignorance et l'erreur proviennent de l'absence de quelques actes secondaires par lesquels la volonté doit exciter l'intelligence, c'est la volonté alors qui produit ces défauts, lesquels ont *moralement* plus ou moins de culpabilité selon le plus ou le moins d'influence de la volonté; cette influence agit non-seulement sur l'ignorance et l'erreur, mais encore sur toutes les conséquences que l'intelligence a *prévues*, et que la volonté a par conséquent choisies d'avance.

203. Ainsi, la volonté veut-elle l'ignorance parce qu'elle veut la faute qu'elle prévoit devoir s'ensuivre? Elle est plus coupable que si elle l'avait voulue seulement pour éviter la peine d'apprendre la vérité : l'ignorance *affectée* est plus criminelle que l'ignorance *crasse*. Dans le premier cas, la volonté tend directement vers le mal; dans le second, elle n'y tend que d'une manière indirecte. Nous comprenons ici sous le nom d'ignorance tout défaut de connaissance, le simple défaut *actuel* qu'on nomme *inadvertance*, aussi bien que *l'habituel*; car, par rapport à l'acte même, ils ont une influence égale.

204. Nous nous sommes demandé, au chapitre VI (137), comment la volonté humaine dirige vers le bonheur les actes intérieurs et extérieurs de l'homme, et comment elle les détourne de ce but; ces questions viennent de recevoir une solution claire. La volonté se porte par sa tendance naturelle vers le bien honnête, toutes les fois qu'elle peut s'affranchir de l'entraînement des passions et des attraits du bien limité et sensible. Affermie par la force de l'habitude, elle se décide généralement pour le bien honnête, et donne à ses actions extérieures l'énergique impulsion de la passion bien réglée. Mais il arrive souvent que la volonté n'entend les conseils d'une raison calme, qu'après que l'imagination vivement surexcitée a déjà mis en branle le jeu des passions; la volonté ne tient pas toujours contre une telle secousse; l'empire qu'elle a sur l'exercice de la raison en est quelquefois troublé : elle va même jusqu'à faire de la raison l'esclave des passions; elle force d'abord la raison à donner aux objets des passions une étendue imaginaire, afin que ceux-ci puissent fournir un aliment momentané aux désirs immenses du cœur humain; ensuite, pour trouver le moyen de posséder en paix ces faux biens, elle épuise toutes les ressources de la raison; elle veut trouver l'infini dans le fini : c'est ce désordre qui constitue l'essence du mal moral lequel s'accroît à mesure que la volonté s'éloigne du souverain bien et s'attache au bien limité et relatif.

CHAPITRE IX.

DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS DIEU.

SOMMAIRE.

205. D'où vient la connaissance des devoirs. — 206. Un devoir moral ne peut exister qu'entre des êtres moraux. — 207. Triple ordre de devoirs. — 208. Les devoirs envers Dieu sont antérieurs à tous les autres, — 209. *logiquement*, parce que Dieu est la cause de l'homme ; *moralement*, parce qu'il est sa fin. — 210. Les devoirs envers Dieu consistent à vouloir reconnaître cette dépendance essentielle. — 211. Le premier précepte de la religion naturelle est donc : *dépends de Dieu.* — 212. De là trois devoirs de piété envers lui : l'adoration, la foi, l'amour. — 213. Premier devoir : *l'adoration;* c'est une vertu qui reconnaît en Dieu l'excellence de l'être. — 214. *L'adoration* et les vices contraires : l'idolâtrie, l'impiété, la superstition. — 215. Culte extérieur. — 216. Objection des impies ; — 217. elle est absurde. — 218. Preuves directes en faveur du culte extérieur : son universalité. — 219. Sa nécessité pour l'individu. — 220. L'homme en a besoin pour exciter dans son cœur des sentiments de piété. — 221. C'est un devoir imposé par le Créateur. — 222. C'est un intérêt social, — 223. une nécessité sociale, — 224. un devoir d'humanité. — 225. La louange et le sacrifice sont les actes de la religion sociale. — 226. Objection et réponse : en quel sens le culte extérieur est de droit naturel. — 227. L'abolition du culte extérieur est un indice de décadence sociale. — 228. Deuxième devoir de l'homme envers Dieu, la *foi,* qui considère en Dieu la vérité souveraine pour *adhérer à cette vérité : preuve métaphysique.* — 229. Cette adhésion est une perfection de l'homme. — 230. *Preuves d'instinct :* honte que cause l'ignorance. — 231. Orgueil que produit la science. — 232. Horreur qu'inspire le mensonge. — 233. Culpabilité de l'indifférence en matière de religion. — 234. Contradictions et suites funestes de ce système. — 235. Lorsque Dieu parle, la foi est un devoir. — 236. Objections des incrédules et réponses. — 237. Dieu a pu parler. — 238. Dieu ne déroge pas en nous parlant. — 239. Il peut révéler des mystères. — 240. Les mystères ne sont pas des mots vides de sens. — 241. Reconnaissance qu'on doit à Dieu pour la révélation. — 242. La révélation ne dépend pas de la raison. — 243. Dieu a pu nous parler par voie d'autorité. — 244. Il convenait de nous parler ainsi. — 245. Nécessité de la révélation. — 246. Sans elle la vérité ne serait connue que d'un très-petit nombre d'hommes, — 247. et encore avec peine, avec un grand mélange de doutes et d'erreurs. — 248. Elle serait sans aucune sanction efficace. — 249. La raison peut nous faire espérer une révélation, les faits seuls peuvent prouver son existence. — 250. La révélation naturelle d'après les modernes. — 251. On indique rapidement les principales absurdités de ce système. — 252. Troisième devoir envers Dieu : *l'amour* — 253. parfait ou imparfait. — 254. L'amour parfait n'est pas impossible. — 255. Objections et réponses : je ne suis pas ma fin à moi-même. — 256. Je dois me subordonner moi-même à Dieu, et non subordonner Dieu à moi-même. — 257. Devoir pratique de l'amour; en quoi il consiste.

205. L'acte humain considéré d'une manière abstraite a été jusqu'ici l'objet de nos études. Nous avons constaté qu'il est le produit de la volonté

guidée par le sens moral vers l'acquisition du bien infini, but de ses aspirations les plus intimes. Nous avons vu qu'on peut naturellement connaître la voie qui aboutit à ce terme, en étudiant dans les créatures l'intention du Créateur, et que notre volonté doit s'y conformer par un acte libre, comme notre nature s'y conforme par un instinct nécessaire. C'est l'étude que nous allons faire, en retraçant succinctement les principaux devoirs qui nous sont naturellement indiqués par ce sens moral.

206. Le mot devoir est relatif. On ne peut *devoir* sans devoir *à quelqu'un* : sans *créancier* point de *débiteur*; les devoirs de l'homme sont donc des relations, et les devoirs moraux sont des relations morales. Or, ce qu'on nomme *moral* est ce qui vient d'une volonté libre et éclairée : étudier les devoirs *moraux*, c'est étudier les relations qu'ont entr'elles des volontés libres dirigées par l'intelligence. Toute relation suppose deux termes proportionnés entre eux : toute relation morale suppose deux termes moraux; un rapport moral qui relierait des êtres physiques et matériels est aussi impossible qu'une quantité linéaire qui aurait pour termes deux points de la durée et non de l'espace [XXVIII].

207. Nous pouvons naturellement connaître et distinguer trois ordres d'êtres moraux : l'ordre *supérieur*, l'ordre *intérieur*, l'ordre *extérieur*. Il y a donc trois espèces de relations morales : celles qui nous rattachent à l'Intelligence infinie, celles qui nous lient avec d'autres intelligences finies, et celles qui nous rapportent à nous-mêmes (*a*). Au premier aspect il pourrait paraître absurde de dire que l'homme a des relations avec lui-même : les deux termes de ces relations ne se manifestent pas tout d'abord; pour les observer, il suffit de considérer avec attention la faculté qu'a l'homme de réfléchir sur lui-même. L'homme qui réfléchit est *logiquement* distinct de celui qui est l'objet de sa réflexion. Or, le sens moral est une faculté *logique*, son opération n'étant qu'un jugement relatif au bien convenable : donc, par rapport au sens moral, l'homme réfléchissant sur lui-même est un terme distinct de l'homme considéré comme objet direct de la réflexion. Ainsi lorsque l'homme dit : — *l'intempérance est un mal,* — il considère, d'un côté, qu'il a le devoir comme *être raisonnable,* de ne pas céder à la tendance que l'appétit naturel engendre dans son être sensitif (*a*); d'un autre côté, il considère qu'il doit, comme être sensitif, obéir aux arrêts de la raison.

Il y a trois sortes de devoirs : devoirs envers Dieu, devoirs envers nous-mêmes, devoirs envers les autres hommes. — Etudions d'abord nos devoirs envers Dieu.

208. Parmi toutes les relations de l'homme, aucune n'est antérieure, ni logiquement, ni moralement, à celle qui le rattache à Dieu. L'idée de l'homme renferme essentiellement l'idée d'être contingent et la renferme antérieurement à toute autre idée; et l'idée d'être contingent implique l'idée de cause comme logiquement antérieure : or, cette cause est ici Dieu lui-

(*a*) La nature ne nous présente aucun être moral d'un ordre *inférieur* à l'espèce humaine.

même; dans l'ordre des rapports humains, la relation avec Dieu est donc essentiellement antérieure à toutes les autres.

209. Ce devoir est basé aussi sur l'ordre moral, cet ordre résultant tout entier de l'idée de *fin*, de *bien illimité*; et ce bien ne se trouvant qu'en Dieu ou plutôt étant Dieu lui-même, on ne peut trouver pour l'homme une relation morale antérieure ou indépendante du rapport de l'homme à Dieu.

Je pourrais donc imaginer un homme privé de tous les autres rapports; mais, tant que je lui suppose une existence contingente, je ne pourrai jamais l'isoler de la cause qui est la seule raison suffisante de cette existence. Tout l'être de l'homme est donc, par la nécessité de sa nature, dépendant de son Créateur, et en cela il ne diffère pas des autres créatures.

210. Les autres créatures, incapables de connaître les rapports de *cause* et de *fin*, ne peuvent, par un acte de libre volonté, reconnaître et avouer leur dépendance. L'homme, au contraire, a tout à la fois la capacité de connaître l'ordre *théorétique*, la liberté de s'y conformer, et par conséquent le devoir moral essentiellement *pratique* de se reconnaître dépendant de son Créateur pour tout l'être qu'il reçoit continuellement de lui, et de régler ses actes libres conformément à cette connaissance.

211. Ce devoir que nous appelons devoir religieux, *religion*, n'est que l'application du plus général des principes moraux, *fais le bien*, aux relations de l'homme avec Dieu. Voyons quelle est la suite des propositions qui nous conduisent à cette application. Le bien consiste dans l'ordre; l'ordre, la volonté du Créateur dirigée par son infinie sagesse, peut être constaté naturellement dans les rapports essentiels des choses; la relation *essentielle* qui me lie à Dieu est une relation de dépendance totale : la relation *volontaire* que je dois avoir avec lui est nécessairement un rapport de dépendance totale. Le principe : « *fais le bien par rapport à Dieu,* » peut donc se traduire : « dépends de Dieu par ta volonté, comme tu dépends de lui par ta nature. »

212. Or, deux actes sont essentiels à tout être comme être : *exister* et *agir suivant sa nature*. Comme êtres moraux, nous dépendons de Dieu dans notre existence dont il est la cause, et nous dépendons de lui dans notre tendance dont il est la fin. Mais comme la tendance morale implique l'intelligence et la volonté, notre intelligence dépend essentiellement de Dieu, comme vérité suprême; notre volonté dépend essentiellement de lui comme souverain bien. Voilà donc pour l'homme trois rapports essentiels de dépendance à l'égard de Dieu : dépendance à l'égard de l'être suprême, de la vérité suprême, du bien suprême : voilà par conséquent trois rapports que l'homme doit volontairement observer dans ses actes libres. Exprimer volontairement la dépendance de son être, c'est l'*adoration :* exprimer celle de son intelligence, c'est la *foi;* exprimer celle de sa volonté, c'est l'*amour* ou la *charité*. Un mot sur chacun de ces devoirs.

213. Si je reconnais que tout mon être me vient de Dieu, qu'il est conservé par Dieu, je reconnais par là même une supériorité de Dieu à mon égard; supériorité *infinie*, car entre le néant que j'étais et l'*être* dont Dieu me

gratifie, entre cet être borné et l'être de Dieu sans bornes, la distance est infinie; supériorité *incommunicable*, la métaphysique démontre que nul, excepté Dieu, n'a pu me créer. L'acte par lequel on attribue à Dieu seul cette supériorité infinie que la création et le gouvernement de l'univers nous manifestent, cet acte volontaire, c'est l'*adoration*.

214. L'adoration d'un autre être que Dieu est donc un mal moral; c'est l'expression morale d'une absurdité métaphysique, c'est l'*idolâtrie*. Ne pas vouloir adorer Dieu est l'expression morale d'une autre absurdité, c'est-à-dire de l'indépendance absolue que se décerne un être contingent, c'est l'*impiété*; adorer Dieu d'une manière qui exprime de fausses relations entre l'homme et Dieu, c'est la *superstition*.

215. Le respect, la vénération intérieure de l'acte d'adoration ne peut être tellement reléguée dans la volonté qu'elle ne se manifeste aussi dans l'extérieur. La manifestation extérieure de l'adoration et de la religion intérieure, s'appelle culte *extérieur* : le culte extérieur ne peut donc jamais être séparé d'un sentiment, pour le moins habituel, de respect intérieur. Plusieurs philosophes ont nié la nécessité du culte extérieur : mais les raisons qu'ils allèguent sont de nature à prouver que leur philosophie et leur piété sont d'une égale profondeur.

216. Ils se retranchent le plus souvent dans l'argument d'utilité, et démontrent ou du moins croient démontrer que le culte extérieur est inutile à Dieu, à l'homme, à la société; cette argumentation, ils la jugent invincible. Pour la renverser, il suffit de remarquer qu'ils vont, selon leur coutume, du raisonnement au fait, au lieu d'aller du fait au raisonnement.

217. Avec cet argument d'utilité, on pourrait également nous prouver que les cheveux ne nous viennent pas naturellement; on en peut dire autant de toute autre partie du corps. Il suffirait de montrer pour cela que les cheveux sont inutiles, et cela ne serait pas difficile avec un peu de subtilité et d'audace : on pourrait alléguer entr'autres preuves le grand nombre d'hommes privés de leurs cheveux soit par l'effet de la maladie, soit par une bizarrerie de la coutume.

218. Le bon sens raisonne autrement; et de ce que la chevelure couronne généralement la tête de presque tous les hommes, il conclut que cela est naturel, que cela est utile au bien physique de l'homme; il trouve ensuite les raisons et le but de cet ornement naturel. La philosophie du bon sens agit de même : elle voit que le culte extérieur est universel (*a*), elle en déduit aussitôt que ce culte doit être naturel, avantageux; elle en recherche ensuite les causes et le but.

219. Or, la raison du culte extérieur se trouve évidemment dans l'*unité* de l'homme. La prétendue *inutilité* du culte extérieur, fût-elle réelle, ne l'empêcherait pas d'être nécessaire. Quel sentiment peut tellement se renfermer dans le cœur, qu'il ne perce au dehors? La volonté peut bien, pour de

(*a*) « Il est plus facile de bâtir une ville sans terre que sans dieux » (Plutarque). « Jamais une cité n'a été fondée qu'elle n'ait eu la religion pour base » (Rousseau). Voyez d'autres citations semblables dans Haller, *Restauration de la science politique*. Tom II, c. 15.

graves raisons, dissimuler parfois un sentiment intérieur ; mais, pour cela, il faut un effort de la raison, il faut se tenir sur ses gardes : l'homme ne revient pas plutôt à la spontanéité de la nature, que l'extérieur devient aussitôt l'image fidèle de son intérieur. Que de fois, malgré tous nos efforts, ce penchant naturel ne nous trahit-il pas et dévoile ce que nous voudrions cacher! L'ordre de la nature exige que notre extérieur soit la représentation de notre intérieur, toutes les fois que des raisons graves ne nous imposent pas l'obligation de nous forcer pour cacher aux autres un secret important.

220. Or, dans le culte extérieur, loin d'avoir des motifs de dissimuler, nous en avons plusieurs qui réclament impérieusement cette manifestation. L'acte extérieur n'est pas seulement un effet spontané des affections de l'âme, c'est en même temps pour elle on stimulant énergique. Le sentiment religieux, de l'aveu même de ceux que nous réfutons, est un devoir rigoureux : il faut donc que nous employions les signes extérieurs du culte, soit pour réveiller le sentiment religieux, soit pour le rendre plus ardent ; d'autant plus que la dissipation des affaires nous fait oublier facilement nos devoirs les plus simples, nos relations les plus intimes. Que d'hommes perdraient complétement Dieu de vue sans l'usage du culte extérieur (*a*)!

221. Ce culte est donc dans *l'ordre* et son absence est un *désordre*. Dieu, qui veut l'ordre et défend le désordre, veut donc le culte extérieur, non qu'il en retire quelque avantage, pas plus que de nos autres vertus; mais il ne peut pas plus approuver un désordre dans les actes religieux que dans les autres actes humains.

222. A ces preuves tirées des relations individuelles vient s'ajouter une preuve tirée des relations sociales (*b*). Un incrédule a été forcé de dire : — Si Dieu n'existait pas il faudrait l'inventer. La foi des contrats, les liens du mariage, la fidélité des sujets ont-ils d'autre fondement solide que le sentiment religieux? Tous les peuples ne considèrent-ils pas le serment comme une chose sacrée? et les rits religieux qui partout consacrent la naissance et la mort, le berceau et la tombe, ne font-ils pas que l'homme, pendant sa vie et après sa mort, est pour les autres hommes l'objet d'une sorte de respect religieux? Supprimez la religion dans une société, l'homme deviendra bientôt une marchandise, et vous le verrez moins estimé qu'une bête de somme : les ilotes de Sparte, les esclaves de Rome dégénérée sont là pour l'attester (*c*).

(*a*) Que n'ont pas dit les protestants contre l'usage de la *prière vocale?* cela ne doit pas nous étonner; ils ne la pratiquent guère, et se contentent d'en raisonner *a priori*. S'ils avaient consulté l'expérience, ils auraient vu qu'il en est de l'âme pieuse parlant à son Dieu, comme de l'orateur qui s'adresse aux hommes et qui trouve souvent un grand secours dans l'écrit qu'il a sous les yeux ou qu'il sait de mémoire, pourvu toutefois qu'il fasse attention au sens des paroles.

(*b*) L'inconséquence des incrédules en cette matière est vraiment étrange. D'un côté, ils nient que la religion soit utile à la société; et de l'autre, ils affirment que la religion est une invention de la politique pour venir en aide à la société. Voyez l'application de ces doctrines à l'athéisme légal dans mon *Examen critique*, etc. Intr., p. XIII.

(*c*) V. De Maistre. *Du Pape*, 1, 2, c. 5.

223. Dira-t-on qu'une religion purement intérieure suffit à la société? Ce serait ne pas comprendre ce qu'on avance. Veut-on qu'une religion *purement intérieure* nous rende humains, obligeants, fidèles, sans que nous posions aucun acte d'humanité, d'obligeance, de fidélité? Ces vertus *purement* intérieures seront parfaitement inutiles aux hommes avec qui nous vivons. Veut-on qu'une religion *purement intérieure* produise des actes extérieurs? C'est vouloir qu'une religion *purement intérieure* soit *aussi* extérieure. Quand il est question de religion naturelle, le culte extérieur n'impose aucun rit particulier, aucune forme déterminée. Tout acte extérieur, quel qu'il soit, qui tend à montrer qu'on croit et qu'on vénère, qu'on adore un créateur, un juge, un vengeur suprême des droits et des devoirs méconnus, est un acte de religion extérieure. La religion extérieure est donc un grand intérêt social; de plus, en supposant l'existence du sentiment intérieur, le culte est une vraie nécessité : la société plus encore que l'individu ne peut s'empêcher de manifester ce qu'elle pense. Car la société n'est pas autre chose que la communication mutuelle entre des intelligences qui tendent ensemble vers une même fin, et les intelligences humaines ne sauraient avoir aucune communication entre elles sans l'emploi des signes extérieurs.

224. Mais accordons que le culte exterieur ne soit ni utile, ni nécessaire à la société; il serait encore un devoir pour l'homme comme homme. La société humaine, qui est une réunion d'hommes qui veulent obtenir un bien commun, doit être nécessairement dirigée (30) vers le *souverain bien*, fin naturelle de la volonté humaine. Mais, pour travailler ensemble à l'acquisition du souverain bien, les hommes doivent faire en sorte que tous les membres de la société cherchent à le posséder. Or, pour faire en sorte que des êtres raisonnables tendent au souverain bien, il faut absolument le leur faire connaître et révérer; faire connaître le souverain bien, c'est le *louer* (128) : le faire révérer, c'est faire que tous les membres de la société dépendent de Dieu (212) en lui soumettant, en lui *sacrifiant*, comme au premier principe de tout ordre, les biens sensibles qui sont le principe de toute inclination déréglée (156).

225. La *louange* et le *sacrifice*, voilà donc les principaux moyens par lesquels la société tout entière doit tendre à l'acquisition du souverain bien [XXXVII]. Pour ne pas les admettre au nombre des devoirs sociaux, il faut supposer que la société ne se compose pas d'êtres intelligents, ou que le bien des intelligences n'est pas Dieu, la vérité et le bien infini, ou que l'homme dans une société n'est pas tenu de procurer le bien de ses coassociés. Que ceux qui sont si fiers du nom de *philosophes* et de *philanthropes*, choisissent entre ces trois absurdes : quel que soit leur choix, ils se montreront toujours dépourvus ou de raison ou de cœur.

226. Il est vrai que la forme de la *louange* et le rit du *sacrifice* ne sont aucunement déterminés par la nature. Mais cela ne prouve point qu'il n'est pas naturel à l'homme de *louer* Dieu et de lui *sacrifier* quelque bien sensible, afin de reconnaître par là sa souveraineté absolue, et d'accomplir sa volonté.

Les signes du langage sont arbitraires : dirons-nous pour cela que la parole n'est pas naturelle à l'homme?

227. Concluons : le culte extérieur est de sa nature une nécessité, un besoin, un devoir pour l'individu; c'est un besoin, une nécessité, un devoir pour la société, dont l'unité doit consister principalement dans l'union des intelligences et des volontés, comme nous le verrons plus tard. C'est pourquoi l'abolition du culte public commencée par le protestantisme, accomplie par l'indifférentisme et que plusieurs aujourd'hui exaltent comme un perfectionnement social, une liberté sociale, n'est en réalité que la proclamation solennelle de la dissolution de la société, un grand pas en arrière vers la barbarie et la conséquence naturelle d'un funeste principe. Si les peuples réduits à n'avoir plus aucune unité de croyance méritent notre compassion, ils ne méritent aucunement ni l'envie ni les éloges des peuples plus heureux qui conservent encore le lien le plus fort de l'unité sociale, la religion.

Ces considérations seront mieux comprises quand nous aurons développé, dans la seconde partie de cet ouvrage, la théorie de l'*être social;* nous aurions volontiers attendu jusque là de parler de la religion sociale : mais nous préférons ne pas trop séparer les mêmes matières et présupposer les théories sociales que nous n'avons fait qu'effleurer. C'est ce que nous serons quelquefois obligés de faire pour éviter des répétitions fastidieuses : l'individu et la société, la personnalité physique et la personnalité morale sont unis par tant de devoirs semblables, qu'il nous faudrait continuellement appliquer les mêmes observations à l'un ou à l'autre, selon que nous les envisageons sous un point de vue différent. Mais hâtons-nous d'aborder le deuxième devoir de l'homme envers Dieu.

228. La contingence de notre être nous conduit à la connaissance d'un être existant par lui-même, d'un être suprême, principe et source de tous les êtres. Par un procédé analogue, l'avidité avec laquelle notre esprit tend à connaître *tout ce qui est*, nous fait comprendre qu'il ne sera pleinement satisfait que par la contemplation de la cause première de tous les êtres, par celle de l'Etre suprême. En effet, la métaphysique nous apprend qu'un être limité a son être individuel, mais qu'il n'est pas l'*être;* il a l'être, mais il l'a reçu d'un autre. Donc en connaissant un être limité, je connais l'existence d'une cause, mais la nature de cette cause m'est inconnue; le désir de la connaître devient plus vif, sans être jamais satisfait. Remontez, autant qu'il vous plaira, d'une cause à l'autre; tant que vous n'arriverez pas à la première, et que vous ne la contemplerez pas en elle-même, votre soif de connaître s'allumera toujours davantage. Le bonheur de l'intelligence humaine, de la plus noble partie de l'homme, est donc attaché à la connaissance de la vérité première, qui est Dieu, et à celle des vérités secondaires, par lesquelles, comme par autant d'échelons, l'intelligence humaine peut et doit, suivant sa nature raisonnable, s'élever jusqu'au sommet. La volonté *doit* donc chercher la connaissance de la vérité, dans le but d'arriver à la vérité suprême; en d'autres termes, l'homme doit volontairement dépendre de la vérité suprême, il doit lui donner son adhésion.

229. Le vrai est la perfection naturelle de la meilleure partie de nous-même, de notre intelligence : adhérer volontairement au vrai constitue la perfection de la volonté, en tant que celle-ci peut influencer l'intelligence. (71 et suiv.)

230. On explique par là certains phénomènes moraux qui confirment notre théorie : la honte, par exemple, que nous cause l'ignorance, cette imperfection de l'esprit, et qui est d'autant plus grande que la possibilité et la nécessité de la connaissance sont plus grandes ; dans ce cas, l'imperfection de la volonté s'ajoute à celle de l'intelligence.

231. On explique aussi l'orgueil que produit la science, la gloire que le savant veut tirer des moindres connaissances, surtout si elles sont uniques dans leur genre ; la gloire s'attache également à la découverte, je ne dirai pas de l'Amérique ou de l'imprimerie, mais d'un ancien manuscrit, d'une plante, de la fonction d'un muscle, etc.

232. On voit encore pourquoi nous nous indignons naturellement contre le mensonge, même en des choses de nulle valeur ; c'est que le mensonge nous dérobe le bien de l'intelligence, et que le menteur est un vrai voleur. De là aussi la honte naturelle du menteur quand il est découvert, surtout chez les enfants encore innocents. Si toute vérité est une participation de la vérité suprême et un moyen de nous élever jusqu'à elle ; si toute vérité perfectionne la plus noble partie de nous-même, de l'intelligence, toute privation de la vérité est pour nous une perte, un dommage ; toute offense à la vérité, tout mensonge est une faute réelle.

233. On doit donc blâmer ces hommes lâches et indolents qui placent leur bien suprême dans la plus totale indifférence à l'égard des vérités les plus importantes, de celles qui constituent la vraie moralité de l'homme. Cette indifférence, nous devrions l'appeler stupide, si bien souvent elle n'était accompagnée d'une déplorable activité à répandre les sophismes dont elle prétend autoriser une léthargie si contraire à la nature de notre intelligence ; mais cette indifférence n'existe qu'en paroles : ces indifférents agissent, ils écrivent, ils impriment, ils s'emportent.... Mais pourquoi tant de bruit et tant d'activité, si toute doctrine est indifférente ; s'ils ne sont pas certains eux-mêmes des idées qu'ils propagent avec tant d'ardeur ?

234. Mais, diront-ils, il est impossible de trouver le vrai. Qui les autorise à en proscrire la recherche ? — Le dogmatisme produit des fanatiques, — mais cela ne prouve-t-il pas que les doctrines sont loin d'être indifférentes ? et n'est-ce pas ainsi en réalité ? toute doctrine développe tôt ou tard ses conséquences pratiques : l'indifférence théorique n'est qu'un acheminement vers l'indifférence pratique, c'est-à-dire, vers l'abolition de toute morale [XXXVI]. L'indifférence est donc contraire à la nature de notre esprit, elle est contradictoire en elle-même, et funeste dans ses conséquences.

235. Que si l'homme est obligé par nature et par devoir de chercher la vérité, il sera encore plus obligé de donner son adhésion lorsque la vérité se manifeste d'elle-même (*a*). Nous ne voulons pas établir ici le *fait positif*

(*a*) V. sur ce devoir mon *Examen critique, etc.*, t. I, c. VII, § 7 et suiv.

de la révélation, mais seulement le *devoir naturel* de l'admettre toutes les fois qu'elle existe. On ne peut donc nous reprocher ici de faire de la théologie et non de la philosophie. Les devoirs naturels dérivent ou de la seule nature de l'être moral, ou bien de cette nature considérée dans son acte même. Les premiers sont *absolus*, les seconds *hypothétiques :* mais les uns et les autres sont *naturels*, et, par conséquent, du ressort de la philosophie. Il existe naturellement pour l'esprit humain un devoir rigoureux d'adhérer à la vérité, quand elle se révèle elle-même par le moyen de la parole extérieure, tout comme c'est un devoir de l'admettre, quand elle se révèle à nous par l'évidence intrinsèque.

236. Ce que nous avons dit de la tendance naturelle de l'homme pour le vrai nous dispense de démontrer ces propositions; nous nous arrèterons plutôt aux difficultés qu'ont soulevées les ennemis de la révélation. Les uns prétendent que Dieu ne peut nous parler; les autres, que cela est contraire à sa dignité; d'autres, qu'il peut nous parler mais à la condition de ne pas nous révéler des mystères; ceux-ci admettent la révélation des mystères, tout en se réservant le droit d'en examiner la vérité; ceux-là assignent à Dieu non la matière de la révélation, mais le moyen qu'il doit employer pour nous la faire connaître; quelques-uns croient que la révélation est inutile, d'autres... mais à quoi bon rapporter toutes ces *extravagances?* le temps nous manquerait, si nous voulions les énumérer toutes.

237. Je me hâte d'expliquer le terme un peu dur dont je viens de me servir : ces opinions ne sont-elles pas des folies pour celui qui admet un Dieu, un être infini, créateur et maître de l'univers? Eh quoi! un être tout-puissant ne pourrait pas ce que peut un enfant, manifester ses idées? Celui qui nous a donné le mystérieux pouvoir de communiquer nos idées aux autres par les signes du langage, ne pourrait lui-même communiquer avec nous?

238. Il ne peut s'abaisser. Mais y a-t-il plus d'abaissement à répandre dans nos esprits la lumière de la vérité, qu'à pétrir la boue dont nos corps sont formés?

239. Dieu ne peut pas nous révéler des mystères. — Pourquoi? est-ce parce qu'il n'y en a pas? Dieu ne sait-il pas les exprimer? n'a-t-il aucune raison de nous les proposer? Mais toute la nature est un mystère pour notre intelligence bornée, et l'être infini n'en aurait pas pour nous! Qu'est-ce qu'un mystère? le mystère est une vérité, une affirmation dans laquelle notre esprit ne peut découvrir la *raison intrinsèque* qui unit le sujet à l'attribut; pour connaître cette raison, il faut connaître la nature du sujet et celle de l'attribut. Or, l'homme peut-il, par la seule force de son intelligence, comprendre l'Etre divin en lui-même, peut-il comprendre ses attributs? toute la connaissance que nous avons de Dieu et de ses attributs, nous devons la tirer des créatures par voie d'élimination ou de suréminence; pour nous l'Etre divin est naturellement enveloppé de ténèbres nécessaires, ou plutôt, il habite dans la lumière inaccessible du mystère. Ce mot d'après son étymologie (μυω, fermer, cacher) signifie une chose cachée : or, Dieu est infini;

une intelligence finie ne peut comprendre l'infini; il faut donc *de toute nécessité* qu'il y ait en Dieu des mystères pour notre esprit.

240. Mais on dit encore qu'en nous révélant un mystère, Dieu ne nous révèlerait que des mots vides de sens. — Ainsi l'énoncé des mystères de la nature ne serait que des paroles en l'air? ainsi, quand les savants nous disent que *le corps est vivifié par l'âme*; quand ils parlent de *mouvement communiqué*, ils profèrent des sons qui n'ont aucun sens, et cela parce que nous ignorons le *comment*, le *pourquoi* de ces phénomènes? Les déistes confondent deux choses : la compréhensibilité du mystère et la compréhensibilité des termes qui l'énoncent. Qu'un géomètre propose à un paysan le théorème de Pythagore : cet homme évidemment ne comprendra pas *comment* le carré de l'hypoténuse égale la somme des carrés construits sur les deux autres côtés du triangle rectangle, mais il sait très-bien ce que signifient les mots *égaler* et *carré*. Quand Dieu nous révèle le mystère de la Trinité, nous comprenons très-bien la signification des termes *un* et *trois*, *nature* et *personnes*, puisque nous faisons un usage continuel de ces mots; mais ce qui est incompréhensible, c'est *comment* la *trinité des personnes* subsiste dans l'*unité de nature*. Les difficultés mêmes que les incrédules opposent, nous montrent qu'ils comprennent ces mots; car, s'ils ne les comprenaient pas, comment pourraient-ils essayer de prouver que ce mystère est impossible?

241. Soit : il existe des mystères, et Dieu nous les peut révéler; mais il ferait mieux de ne pas nous les manifester, parce que leur hauteur nous humilie. Déplorable aveuglement! Quand un homme veut bien être notre maître, nous lui en témoignons une reconnaissance filiale et, comme disait Alexandre, plus que filiale; ce bienfait de l'enseignement, nous l'estimons d'autant plus qu'il nous fait découvrir des choses plus profondes et plus cachées. Mais quand Dieu veut bien nous servir de maître, l'ignorance est une gloire, la sagesse une humiliation, l'enseignement un outrage!

242. Eh bien, que Dieu nous parle, nous l'accordons : mais à la condition que notre raison puisse librement examiner la doctrine révélée. — Assurément la raison peut et doit examiner si de fait Dieu a parlé; mais une fois ce fait reconnu, vérifié, ne point donner son assentiment, craindre que la *vérité* soit *erronée*, c'est évidemment montrer que notre raison déraisonne.

243. Dieu devait au moins nous parler à tous directement lui-même, et ne pas nous soumettre à l'enseignement intermédiaire d'autres hommes : nous serions ainsi personnellement assurés du fait de la révélation. — Qui sommes-nous donc pour faire la loi à Dieu? et n'y a-t-il que les faits personnels qui soient certains pour nous? et ces faits personnels le sont-ils toujours? plusieurs ne laissent aucune trace dans la conscience, tandis qu'au contraire une foule de faits non personnels doivent être nécessairement admis par tout homme sensé. Pourquoi donc incidenter sur le mode de révélation que Dieu doit choisir? si, pour admettre une vérité surnaturelle, un mystère, nous voulons que Dieu nous le révèle directement, pourquoi ne pas exiger le même mode de révélation pour donner notre assentiment aux vérités

naturelles? Nous ne devons plus admettre alors ni l'histoire des temps passés, ni les événements qui se passent loin de nous; nous sommes réduits à ne plus savoir avec certitude qui est notre père, qui notre frère, et nous rendons impossibles toutes les relations sociales. Mais si cela est absurde, s'il est dans la nature des choses d'admettre le plus souvent le témoignage d'autrui, si tous, de commun accord, s'en rapportent à l'autorité dans la pratique des affaires, sera-t-il sage, sera-t-il raisonnable de ne pas admettre ce mode de connaissance quand il s'agit de faits révélés, quand Dieu veut choisir ce moyen naturel pour propager et transmettre d'une génération à l'autre la connaissance des vérités divines, des faits surnaturels? N'est-il pas ridicule de vouloir que Dieu s'écarte de la nature des choses, qu'il change les lois qu'il s'est posées à lui-même, quand il a fait de l'homme le chef de la nature corporelle, quand il l'a soumis aux lois de reproduction, de propagation, de connaissance sensible, etc.?

244. Mais quel est le but principal, le résultat final de toutes ces difficultés que l'incrédulité amoncèle à plaisir? C'est évidemment de nous persuader que la parole de Dieu ne peut avoir pour nous aucune valeur, à moins qu'elle ne se manifeste à nous avec une évidence *irrésistible*, une évidence *métaphysique*. Il faut avouer que c'est là une étrange prétention : ne vouloir donner son assentiment que dans le cas où il est absolument impossible de le refuser! Et quel mérite aurait alors la foi? Or, la Providence veut que nous méritions dans l'ordre actuel; elle veut que l'homme puisse absolument résister au témoignage de la foi, mais que l'homme sincère puisse raisonnablement, facilement s'y soumettre; et c'est là le double caractère de la certitude morale, de l'évidence morale. Cette évidence étant le résultat d'un ensemble de preuves, il est possible, il est facile, quand on le veut, de détourner son attention du nombre et de la force de cette multitude de preuves qui se lient, s'enchaînent, se renforcent mutuellement, et déterminent ainsi la conviction. Il suffit pour cela de les analyser une à une, de les disséquer impitoyablement, de les alambiquer. On parvient ainsi à les dépouiller de la vie, de la force invincible que la synthèse leur donne, et l'on finit, à force de subtilités, de doutes et de sophismes, par ébranler la certitude morale, par rendre l'incrédulité possible. Mais d'un autre côté, l'évidence morale se manifeste surtout par les preuves de fait, par *les faits*, et c'est précisément ce genre de preuves qui la rend accessible à tous les esprits; ce sont ces preuves qui, par leur nombre et le mutuel appui qu'elles se prêtent, produisent une évidence réelle, une certitude parfaite.

245. Concluons donc que Dieu peut nous parler comme il veut, qu'il est même nécessaire qu'il nous parle pour notre plus grand bien, et que nous ne pouvons trop le remercier quand il daigne le faire. Que saurions-nous avec une *entière certitude*, sans le secours de cette divine révélation? Que saurions-nous dans la sphère de ces vérités surnaturelles que la raison ne peut comprendre? Que saurions-nous dans le domaine des vérités morales et métaphysiques? Serions-nous absolument certains des vérités en apparence les plus évidentes et les plus accessibles à la raison? Qu'on y réfléchisse

sérieusement, et l'on verra que la vérité ne serait connue que d'un bien petit nombre d'hommes, et seulement après des études longues et difficiles, et toujours avec un grand mélange d'erreurs.

246. Je dis d'un petit nombre d'hommes : bien peu, en effet, sont capables de s'appliquer à la métaphysique; la plupart en sont empêchés par leurs besoins, leurs devoirs, leurs occupations. On nous dira que ce petit nombre instruira les autres. Mais les doctes et les sages voudront-ils servir de maîtres au genre humain avec la perspective de l'ostracisme et de la ciguë? et quand ils le voudraient, il nous resterait encore l'embarras du choix, puisque nous les voyons divisés sur les plus importantes questions. Embrasserons-nous donc une philosophie au hasard? mais depuis quand le hasard est-il le garant de la vérité? Nous remettrons-nous à l'examen des doctrines? mais, je l'ai dit : la plupart sont dans une impossibilité absolue de se livrer à cet examen ou de le contrôler. La vérité, en définitive, serait toujours le partage du petit nombre.

247. Et ces quelques hommes, quels travaux et quel temps ne leur en coûterait-il pas? Si, maintenant que l'autorité et le travail antérieur abrége la route, aplanit les voies, on a tant de peine à connaître la vérité, que serait-ce si chaque philosophe, chaque moraliste devait commencer par chercher et par établir lui-même tous les principes? si, par lui-même, il devait en tirer toutes les conclusions et les pousser jusqu'aux dernières conséquences? A peine saurait-on comment l'on doit vivre, quand on serait près de mourir.

Et encore quelles connaissances aurait-on? Que d'erreurs viendraient altérer le peu de vérités acquises! que de doutes viendraient les obscurcir! Sans une autorité quelconque, il est bien difficile, pour ne pas dire impossible, que les philosophes s'accordent sur un même point; et, au milieu de toutes ces opinions contraires et contradictoires, on pourrait, sans être taxé d'arrogance, prendre son opinion pour la seule bonne, la seule véritable. L'erreur, le doute, l'outrecuidance, voilà quelle serait, en résumé, toute notre science, si Dieu ne nous avait parlé.

248. Mais ce qui est plus funeste encore, c'est l'influence que cette incertitude doit nécessairement exercer sur la morale. La vraie morale impose des devoirs, exige des sacrifices; comment s'y résoudre sans la foi à une religion révélée, sans la *certitude absolue* de peines et de récompenses, les unes et les autres *infaillibles* et *infinies?* Otez cette *certitude* et proposez cette morale; persuadez ces sacrifices à l'homme fasciné par les plus séduisantes passions. Dites à un jeune homme enivré d'amour ou de gloire : il vous faut renoncer aux grandeurs, au pouvoir, aux plaisirs : car, en n'y renonçant pas, il *pourrait peut-être* se faire que vous ayez à subir un châtiment éternel. — Croyez-vous qu'un simple *peut-être* le retienne? Quelle force peut avoir une probabilité fort douteuse, quand une certitude absolue ne parvient pas toujours à refréner les violentes passions?

249. La révélation était donc nécessaire, et nous devions l'espérer de cette bonté infinie qui n'a pas créé l'homme pour le perdre. Cette conclusion

est purement philosophique : la raison seule nous y a conduits. Mais existe-t-il une révélation? C'est là une question de fait; et, pour constater un fait, il est évident que le raisonnement seul ne suffit pas. C'est à la théodicée ou à la théologie qu'il appartient de résoudre cette question.

250. Ce que nous avons dit suffira pour démasquer les attaques des modernes ennemis de la révélation qui, mêlant la ruse à l'impiété, ne semblent admettre le mot de révélation que pour mieux détruire la chose. Le rationalisme en Allemagne et l'éclectisme en France ont sans cesse le mot de *révélation* à la bouche. Mais la révélation, dans ces systèmes, n'est pas autre chose que la manifestation de Dieu dans le monde physique et dans le monde moral, ou même dans le génie de quelques esprits d'élite qui découvrent et révèlent aux autres certaines vérités ; trop hautes pour le vulgaire, ces vérités ont dû être proposées sous l'enveloppe des *mythes*, c'est-à-dire, de certains symboles, de certaines formes merveilleuses et populaires. Vient ensuite la philosophie qui dégage ces vérités, les explique, les met en lumière, les vulgarise, et accomplit ainsi un progrès naturel. Ces systèmes mettent au nombre des mythes et sur le même rang les faits surnaturels de la Bible, et les infamies, les extravagances de la mythologie antique, de l'Edda, des Védas, du Coran; à côté de Confucius, de Platon, de Socrate, d'Apollonius de Thyane, et des autres philosophes païens, ils osent placer non-seulement Moïse, le chef du peuple de Dieu, mais encore l'adorable personne de Jésus-Christ. Je ne m'arrête pas à ces blasphèmes, à ces folies : on peut consulter la théologie de Perrone qui les réfute avec autant d'érudition que de solidité (*a*).

251. Un mot seulement sur ces systèmes : ce qu'on appelle *révélation* n'est en réalité que la *raison* des philosophes qui peuvent voir dans les mythes tout ce qu'ils veulent, et proposer à la foi des peuples tout ce qu'il leur plaît. Le vulgaire se trouvera livré à la merci d'autant de pontifes philosophes qu'il y aura d'esprits audacieux qui se décerneront à eux-mêmes le génie philosophique et une mission divine. M. Damiron ne s'en cache pas, quand il nous parle des devoirs des peuples envers les grands hommes que le Ciel envoie pour les régénérer (*b*). Il aurait dû nous dire où se confère cette mission et quels sont les signes auxquels on doit reconnaître les nouveaux messies qui peuvent chaque jour nous venir visiter et dissiper les épaisses ténèbres qui nous enveloppent. En attendant, nous en serons toujours à devoir choisir entre les doctrines opposées de ces envoyés du Ciel ; ce sera toujours au hasard, au caprice, à l'étude à nous guider dans ces recherches ardues, longues, opiniâtres, abstraites, inaccessibles au vulgaire.

252. Passons au troisième de nos devoirs envers le Créateur, au devoir de l'*aimer*. Quand la raison a connu le bien, la volonté s'y porte et s'y attache avec complaisance. Mais on peut se complaire dans le bien de deux manières, selon qu'on l'envisage comme bon en lui-même, et alors la volonté

(*a*) *Prælectiones theologicæ*, t. I, pars 1, cap. 2.
(*b*) *Philosophie*, t. IV.

l'approuve et se complaît dans l'*ordre* qu'elle admire ; ou comme principe du plaisir qu'on éprouve dans sa possession, et alors la volonté se complaît dans la possession de ce plaisir, ou dans l'espérance de le posséder. En définitive, la volonté s'attache au bien *tel* qu'il lui est présenté par la raison. (138 et suiv.)

253. Se complaire dans le bien, parce qu'il est bon *en lui-même* et conforme à l'ordre, c'est l'aimer parfaitement; c'est *l'amour parfait*, qui tend directement à la fin principale de la volonté, à la *justice*, au *bien véritable, convenable*, à l'honnête (6, 9 et 20). Se complaire dans le plaisir que l'on éprouve en s'attachant au bien, c'est l'aimer imparfaitement; c'est l'*amour imparfait*, qui tend moins directement à la fin propre de la volonté et qui prend comme fin ce qui est le résultat naturel de la possession du bien final (17 et 18).

254. La philosophie comme la théologie a souvent débattu la question de savoir, s'il est possible d'aimer Dieu comme bon *en lui-même*, sans faire attention au plaisir que doit nous faire éprouver la contemplation de l'infinie beauté de son être. Les deux premiers chapitres de ce livre ne laissent aucun doute à ce sujet; il faudrait pouvoir révoquer en doute l'une de ces deux propositions : que la volonté s'attache au bien *tel* que l'intelligence le lui propose, et que l'intelligence peut nous représenter Dieu comme bon *en lui-même*, en faisant abstraction de tout plaisir individuel. A mon avis, toute raison de douter disparaît pour celui qui comprend la portée de ces deux propositions.

255. Les deux principales objections qu'on oppose sont tout simplement deux équivoques.

On dit d'abord que si Dieu n'était pas le bien, l'objet propre de ma volonté, il me serait impossible de l'aimer ; si je l'aime, c'est donc évidemment parce qu'il est mon bien. — L'équivoque est dans le mot *parce que;* ce mot pouvant exprimer également la *cause* ou la *fin*.

Autre chose est dire : j'aime Dieu *parce que* ma volonté aime naturellement le bien; *parce que* indiquant la *cause*. — Autre chose est dire : j'aime Dieu *parce que* j'y trouve du plaisir ; *parce que* indiquant la fin. On ne peut nier que la *cause* de l'amour ne soit la nature même de la volonté, qui est une tendance raisonnable vers le bien ; mais on peut nier que la volonté tende au bien *précisément*, parce qu'elle y trouve du plaisir. Une volonté droite sacrifie mille fois le plaisir à l'amour du bien.

256. On dit ensuite que dans l'amour de Dieu nous cherchons notre perfection, et que, par conséquent, nous subordonnons Dieu à nous-mêmes, au lieu de nous subordonner à Dieu. L'équivoque ici est dans le mot *subordonner* qui exprime une *relation d'ordre* conçue et approuvée par la raison.

Dans les relations d'ordre qui existent entre des êtres dépendant l'un de l'autre, nous trouvons, il est vrai, une connexion mutuelle des deux termes ; mais cette connexion change d'aspect selon que nous nous mettons au point de vue de l'un ou de l'autre de ces termes. Ainsi dans la relation de maître à serviteur : vous êtes *mon* maître, dit l'un; vous êtes *mon* serviteur, dit

l'autre; il y a une différence de signification dans le mot *mon* qui établit la relation? Quand je dis *mon* maître, je dis que ma perfection consiste à vous servir; quand je dis *mon* serviteur, je dis qu'elle consiste à être servi par vous. — Ainsi quand je dis : *ma pensée est vraie*, j'exprime un rapport entre ma pensée et la vérité; mais c'est ma pensée qui dépend de la vérité et non la vérité de ma pensée. Le mot *subordonner* a un sens analogue; il signifie que nous considérons Dieu comme la cause de notre perfection : il est donc plus exact de dire que nous nous subordonnons à Dieu que de dire que nous subordonnons Dieu à nous-mêmes.

257. Le devoir pratique qui résulte pour nous de l'amour de Dieu consiste donc à diriger toutes nos actions vers le bien infini. De l'accomplissement de ce devoir dépend toute notre perfection dans la vie présente (41). Quand cette direction de nos actions, quand cette subordination est basée sur la connaissance de la perfection de Dieu, l'ordre alors est très-parfait parce qu'il est conforme à la raison suprême; mais quand il est fondé sur la connaissance du plaisir ineffable que nous trouverons dans la possession de Dieu, l'ordre alors est moins parfait, parce qu'il met un plaisir légitime avant le bien de l'ordre. Cependant cette direction imparfaite de nos actions ne nous éloigne pas de celui qui seul doit être l'objet de toutes nos affections, le terme final de tous nos actes; c'est une tendance réglée encore, puisqu'elle nous mène à lui, mais elle est moins parfaite. L'un et l'autre motif excitent notre volonté : tous deux l'animent, l'un par l'espérance, l'autre par l'amour.

CHAPITRE X.

DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS LUI-MÊME.

SOMMAIRE.

258. Application du principe moral à l'individu ; ses diverses formes. — 259. Division des devoirs de l'homme envers lui-même. — 260. Premier devoir : se perfectionner par la connaissance de l'ordre ; — 261. en écartant l'obstacle de la passion et de l'imagination, — 262. en excitant l'esprit — 263. à la contemplation de son objet véritable qui est l'ordre moral ; — 264. sublimité de l'état des contemplatifs. — 265. Second devoir : perfectionner la volonté en formant la conscience, — 266. en suivant celle qui est vraie, en redressant celle qui est erronée ; — 267. en la rendant certaine, dans le doute, par des principes directs ou reflexes. — 268. De la conscience perplexe. — 269. La perfection de la volonté consiste à choisir ce qu'il y a de meilleur d'après un dictamen vrai et certain. — 270. Troisième devoir : la conservation ; subdivisions. — 271. Conservation de la vie. — 272. Instinct naturel. — 273. On en donne la raison métaphysique. — 274. C'est un devoir social ; — 275. un devoir religieux. — 276. Objection et réponse. — 277. La vie austère est néanmoins licite, utile, quelquefois obligatoire — 278. car la perfection morale est préférable à la vie. — 279. Soin de la conservation du corps, de la réputation, de l'honneur. — 280. Vertus qui facilitent l'accomplissement de ces devoirs. — 281. La connaissance du *particulier* ou la prudence. — 282. On l'obtient par l'expérience, le jugement, et la sagacité. — 283. Définition de la prudence. — 284. Ses qualités : pénétration, circonspection, docilité. — 285. Ses défauts : astuce, fraude, timidité, bonhomie. — 286. Vertus qui inclinent la volonté à l'ordre. — 287. La justice prise dans un sens générique ; dans un sens spécifique. — 288. Vertus qui règlent les passions. — 289. Le vrai but des passions doit être le bien et non le plaisir. — 290. Vertus qui nous dirigent dans l'amour du bien et dans l'horreur du mal. — 291. Tempérance dans les appétits : sobriété, continence, douceur. — 292. Lois de ces vertus et degrés dans leur transgression. — 293. Tempérance dans les passions raisonnables. But de ces passions. — 294. Vertus qui les règlent : vices opposés : curiosité, orgueil, faste, vanité. — 295. Force d'âme ; ses qualités : magnanimité, confiance, générosité, valeur. — 296. Vices opposés : lâcheté, témérité. — 297. La force unie à la tolérance ; patience sans apathie. — 298. Persévérance sans entêtement.

258. Après les devoirs qui nous rattachent à la cause infinie, principe et source de toutes nos obligations, il n'est pas pour nous de relations plus intimes que celles qui unissent les deux parties de notre être, la raison qui doit régler, et le corps qui doit être réglé ; ces relations engendrent des devoirs : nous allons en donner une analyse aussi briève, aussi rationnelle que possible, en partant comme toujours du premier principe de la moralité : fais le bien. — En ajoutant à cette formule générale l'objet particulier que nous étudions, nous aurons le précepte général, expression des devoirs de

l'homme envers lui-même : *fais le bien envers toi-même.* Or, le vrai bien de l'homme consiste à atteindre sa fin (419); c'est le bien de l'ordre, l'honnête. Aussi plusieurs ont cru devoir modifier la première formule, et dire : *tends à ta fin, maintiens-toi dans l'ordre, vis convenablement, honnêtement.* — Mais celui qui atteint sa fin, atteint par-là même sa perfection propre (13 et 14), sa félicité propre (chap. II), laquelle réside en Dieu seul (not. X et § 36). Nous pouvons donc donner au principe général appliqué la forme suivante : *perfectionne-toi, procure-toi le bonheur, tends à Dieu.* Enfin, Dieu n'ayant créé l'univers que pour manifester ses perfections, l'homme qui veut se conformer aux desseins du Créateur, doit évidemment le manifester et le glorifier à sa manière; de là une formule nouvelle, mais au fond identique à la première : vis de manière à manifester *en toi les perfections divines, procure la gloire de Dieu.* Ces formules et autres semblables ont divisé les philosophes; mais, à les bien considérer, elles ne sont qu'une seule et même vérité envisagée sous différents aspects, selon qu'on veut regarder et exprimer la nature ou les différentes propriétés du véritable bien de l'homme, soit subjectivement, soit objectivement. Attachons-nous à en déduire toutes les conséquences.

259. Je dois faire le bien envers moi-même, et accomplir ainsi la volonté du Créateur (305). Or, en formant un être capable de connaître l'ordre, de l'aimer, de s'y conformer, d'y trouver uniquement son bonheur, le Créateur a dû vouloir que cet être dirigeât tous les actes de sa libre volonté vers la connaissance, l'amour, la pratique de l'ordre, et cela en suivant l'impulsion d'une nature immuable (118).

260. L'homme doit donc, avant tout, perfectionner en lui la connaissance de l'ordre; pour mieux obtenir ce résultat, il doit d'abord écarter ce qui peut mettre obstacle à cette connaissance; il doit ensuite se procurer les moyens de l'acquérir; enfin il doit en trouver le véritable objet, l'ordre véritable.

261. Les principaux obstacles sont les défauts de l'imagination (ch. VIII). Cette faculté peut être tantôt trop lente à produire les représentations sensibles dont l'intelligence doit extraire les notions vraies par la voie de l'abstraction; tantôt trop vive, trop exaltée, d'où il arrive que nous prenons ses fantômes pour des réalités, et que les passions s'agitent avant que la raison ait pu agir.

La volonté vient aussi mettre obstacle à la rectitude de la connaissance. Nous avons vu que cette faculté, bien qu'elle dépende originairement de l'entendement, peut néanmoins réagir sur lui et finir par l'égarer (71, 72). Quand donc la passion nous domine, il faut suspendre notre jugement, il faut exciter la paresse de l'imagination ou dompter son ardeur, et lever ainsi les obstacles qui s'opposent à l'exercice normal de l'intelligence.

262. Débarrassée de ces entraves, l'intelligence se porte naturellement au vrai, et l'habitude peut venir encore fortifier cette tendance naturelle. L'âme peut s'habituer à juger, du premier coup d'œil, et comme par intuition, les vérités qui s'offrent à elle; elle peut s'accoutumer à en tirer avec promptitude les dernières conséquences. Tout exercice intellectuel est toujours

utile par lui-même, conforme à la volonté divine, éminemment propre à perfectionner l'intelligence, à faciliter ses opérations.

263. Mais tout exercice intellectuel n'est pas par lui-même l'accomplissement adéquat de l'obligation que nous avons de perfectionner notre entendement. Le perfectionnement de cette faculté ne devient un devoir que lorsqu'il nous devient nécessaire pour atteindre notre fin (94); et par conséquent un exercice intellectuel ne devient absolument *nécessaire* que lorsqu'il doit servir à connaître notre fin et les moyens d'y arriver; dans les autres cas, cet exercice nous sera seulement *utile*, comme l'action d'aiguiser son épée ou de s'exercer à l'escrime est utile au soldat qui doit manier les armes contre l'ennemi.

264. Ces considérations sont propres à nous faire comprendre la sagesse de ces philosophes païens qui dirigeaient toute la philosophie vers la morale, et en même temps l'inconséquence des protestants et des incrédules qui s'élèvent à tout propos contre la prétendue oisiveté des ordres contemplatifs. Je puis les réfuter ici au nom de la philosophie, de la vérité, de la justice, et l'on ne me soupçonnera pas de le faire dans une vue d'intérêt, puisque ma profession, mes emplois et mes goûts me portent plutôt à la vie active. Il va sans dire que l'on doit blâmer hautement celui qui n'a du moine que l'habit; mais ni la philosophie ni le bon sens ne pourront jamais prouver que ceux-là sont absurdes et ridicules qui s'arrachent violemment aux choses de la terre, aux séductions des sens, aux fascinations de l'imagination et du cœur; qui se résignent aux plus durs sacrifices pour consacrer leur vie entière à l'intelligence des vérités éternelles, à l'étude pratique des vérités morales, de ces vérités qui dirigent toutes les actions de l'homme vers le but suprême de l'existence. Pour les blâmer, il faut n'avoir aucune idée de la nécessité, de la souveraine importance de notre fin et de nos sublimes destinées; il faut n'avoir la conscience d'aucune loi, d'aucune règle. Etrange contradiction! les mêmes hommes qui exaltent jusqu'aux nues les travaux plus ou moins spéculatifs de l'astronome qui étudie la course d'une comète, de l'érudit qui découvre un manuscrit, du chimiste qui décompose un sel, ces mêmes hommes ne voudraient pas qu'on donnât la moindre attention aux lois du monde moral, à ces lois qui dirigent nos pas dans cette vie et nous assurent un bonheur infini! Gloire à ces beaux génies pour qui la nature n'a plus ni voiles, ni secrets! gloire à leurs travaux! A Dieu ne plaise que nous leur refusions l'honneur qui leur revient. Mais s'il est juste de glorifier ces nobles labeurs, est-il généreux de ravaler ceux dont les travaux sont incontestablement plus nobles, plus relevés dans leur objet, plus utiles dans leurs effets, plus profitables à la raison humaine, régulatrice des individus et des sociétés?

265. Le perfectionnement de l'intelligence n'est qu'un des éléments de la perfection morale de l'individu : c'est proprement la perfection de la volonté qui doit faire notre perfection dans cette vie (41); c'est la volonté qui nous guide vers notre vrai bien, dans la route qui est tracée par le sens moral, et c'est la conscience (121) qui nous indique le chemin; c'est

en écoutant, en suivant exactement les indications de la conscience, que la volonté peut atteindre sa perfection propre.

266. Il nous faut donc analyser les faits que le *moi* découvre dans la conscience morale (*a*). Nous avons vu (122) que la conscience morale nous manifeste l'ordre, tantôt avec vérité, tantôt d'une manière erronée; tendant de sa nature vers le bien raisonnable (102), la volonté sera dans l'ordre quand elle suivra la direction d'une conscience vraie et droite; quand elle doute de la rectitude des jugements pratiques, elle doit faire moralement tous ses efforts pour s'en assurer. La rectitude, la perfection de la volonté sera d'autant plus grande (181 et suiv.) que les actes qu'elle posera sous cette influence seront plus parfaits en eux-mêmes, que ses propres intentions seront plus nobles, et qu'elle-même tendra plus directement à sa fin (189), obéissant plus parfaitement à l'empire de la raison et se soustrayant davantage à l'influence des passions, tout en leur laissant assez d'afficacité pour exciter et mouvoir l'homme extérieur (154 et 155).

267. Quand les connaissances morales nous manquent et nous laissent dans l'incertitude, il est évident qu'on ne peut agir : on s'exposerait au danger de violer l'ordre moral. Dans le doute pratique, une volonté droite ne posera jamais une action, à moins que des raisons plus ou moins probables ne viennent lui donner une complète sécurité morale. Or, comment pourra-t-elle avoir cette entière sécurité? Elle devra suivre le parti de la perfection qui ne peut jamais être mauvais, ou bien la conscience lui fournira des principes généraux qui pourront déterminer la moralité subjective de l'action, tout en laissant planer un doute sur sa moralité objective (175 et suiv.). Ainsi, par exemple, le principe général : *une loi douteuse ne peut produire une obligation certaine,* donnera un jugement subjectivement certain dans une matière objectivement incertaine. Mais s'agit-il d'une action qui pourrait causer du dommage à un autre, on devra au contraire se déterminer par cet autre principe : *on ne peut avec un droit incertain causer à un autre un dommage certain.*

268. Ces conclusions pratiques, qui dérivent de principes généraux et non de la nature même de l'action, peuvent également dissiper les ténèbres d'une conscience perplexe, et nous aider dans le cas où la conscience nous présente le péché comme inévitable; car il est évident qu'un péché inévitable n'est pas un péché libre; mais il implique *qu'un acte moral ne soit pas libre;* donc dans ce cas il n'y a ni acte moral, ni péché.

269. Ainsi le devoir de la volonté consiste *essentiellement* à suivre les prescriptions de la conscience vraie et certaine; la *perfection* de ce devoir consiste à choisir ce qu'il y a de meilleur parmi les différents biens pratiquement possibles : je dis *pratiquement* possibles, parce que dans la pratique il faut considérer un bien dans l'ensemble de ses relations (191), et qu'il peut arriver qu'un bien spéculativement ou objectivement meilleur (180), cesse de l'être dans telles ou telles circonstances données.

(*a*) On distingue la conscience *morale* et la conscience *psychologique* : l'une constate les devoirs; l'autre, les faits internes.

270. Le devoir le plus essentiel de l'homme est donc le perfectionnement de son intelligence et de sa volonté : mais l'homme n'est pas un pur esprit ; être mixte et composé, sa perfection doit reposer sur le composé tout entier. Il faut donc perfectionner le composé ; et, pour cela, il faut le conserver, le régler, lui faciliter l'exécution de ce que l'intelligence et la volonté ont décidé.

271. Conserver l'être du composé, c'est conserver la vie. Le premier devoir est donc de ne pas s'en priver volontairement : la nature, la société et l'auteur de l'une et de l'autre condamnent hautement le suicide.

272. Tout être éprouve une répugnance naturelle à ne plus exister. C'est un fait, c'est un instinct universel ; l'homme comme l'animal fuit toujours et repousse la mort. Les exceptions à ce fait sont en petit nombre et ne se rencontrent que dans l'homme que la folie égare ou que la passion aveugle (*a*). Au surplus, toute créature renferme essentiellement un principe qui s'oppose à sa destruction ; sans ce principe elle ne pourrait résister un seul instant à l'action destructive des forces qui l'environnent. La loi universelle de réaction, la cohésion, la vitalité sont autant de principes qui combattent cette action, et s'opposent à l'anéantissement de l'être. Il y a même des physiologistes qui croient que l'essence de la vie consiste dans cette résistance active.

273. Pour expliquer un fait si général et si constant, on doit admettre qu'il y aurait une sorte de contradiction dans un *être* qui chercherait à n'*être pas*. Qu'est-ce, en effet, que l'être créé ? une parole du Tout-Puissant destinée à proclamer sa gloire ; ou mieux, sans métaphore : c'est un être créé de Dieu pour manifester sa gloire en exécutant sa volonté (6). Si cet être renfermait une tendance positive à n'être pas, n'y aurait-il pas une sorte de contradiction dans l'esprit du Créateur ?

274. La société, comme la nature, proteste contre le suicide : l'homme est naturellement membre d'une société ; il commet une injustice à son égard, il lui cause un dommage réel, en la privant du secours plus ou moins nécessaire d'un de ses membres ; il la met en péril, en diminuant le pouvoir de la justice à laquelle seule appartient la punition des crimes.

275. Enfin, le Créateur ne peut pas ne pas défendre cette violation de ses droits : il nous avait destinés à exécuter sur cette terre les desseins qu'il avait sur nous ; et voilà que, par notre lâcheté et notre pusillanimité, nous nous opposons à ses volontés, nous rompons le fil de notre destinée, nous nous refusons à souffrir les maux physiques et moraux que Dieu nous envoie, au grand avantage de notre formation morale. Non, il n'y a aucune grandeur d'âme dans le suicide ; il n'y a que lâcheté, fureur ou folie.

Socrate, dans le Phédon, développe à peu près les mêmes raisons. — « Voici, dit-il à Cébès, une maxime qui me semble incontestable : que les

(*a*) Ne parlant ici que de l'ordre naturel, je ne dirai rien des martyrs, de ces hommes exceptionnels qui ne couraient au-devant de la mort que sous l'influence surnaturelle d'une impulsion divine, et comme par l'ordre de Dieu, arbitre suprême de la vie et de la mort. V. S. Thomas, *Summ.* 2. 2. q. 64. a. 5 ad 4.

dieux prennent soin de nous et que les hommes appartiennent aux dieux; cela ne paraît-il pas vrai? — Très-vrai, répondit Cébès. — Eh bien! reprit Socrate, si l'un de tes esclaves, qui t'appartiennent aussi, se tuait sans ton ordre, ne te mettrais-tu pas en colère contre lui, et ne le punirais-tu pas rigoureusement, si tu le pouvais? — Sans doute, répondit-il. — Sous ce point de vue, il n'est donc pas déraisonnable de dire que l'homme ne doit pas sortir de la vie avant que Dieu ne lui envoie un ordre formel, comme celui qu'il m'envoie aujourd'hui (*a*). » Un moment auparavant Socrate s'était servi d'un exemple analogue; pour mieux faire comprendre sa pensée, il disait que « nous sommes ici-bas comme dans un poste et qu'il nous est défendu de le quitter sans permission. »

Ceux qui font l'apologie du suicide répondent que la vie est quelquefois un malheur tel, que l'instinct du malheureux le porte à s'en défaire; ils ajoutent que la société n'a pas le droit d'exiger la conservation de la vie, parce que le malheureux a le droit de sortir de la société; qu'enfin Dieu ne peut pas l'obliger à vivre, puisque, en lui donnant la vie, il lui a donné aussi un remède contre la vie malheureuse, la possibilité de se donner la mort; il lui a donné, comme dit le poète, « la consolation des mortels qui sont las de souffrir (*b*). »

Rousseau, dans sa Nouvelle Héloïse, fait d'abord l'apologie du suicide; puis il se réfute lui-même, s'il faut appeler réfutation des raisonnements qui permettent à Caton, à Brutus, à d'autres encore de se donner la mort (*c*). Pour lui, toute la question se réduit aux droits qu'a l'homme de jouir du bonheur. C'est donc par la véritable notion du bonheur qu'on peut renverser tous les sophismes qui sont d'ordinaire la conséquence de ce faux principe, que le bonheur consiste dans la jouissance. On voit par-là combien il est important, en morale, de bien établir le premier principe; sans l'exacte notion du vrai bonheur, on s'égare inévitablement dans la suite de son raisonnement; et, dès qu'on admet un faux principe, il devient impossible de réfuter son adversaire.

Ceux qui opposent ces difficultés oublient deux principes essentiels dont nous avons déjà parlé.

276. D'abord, il est faux que l'homme puisse jamais dire que la vie est pour lui un malheur. Le bonheur étant la possession du bien final, et la vie une tendance vers le souverain bien (37), il faut que, même dans les plus malheureuses circonstances, l'homme puisse toujours tendre à cette fin, au moins par la patience; s'enlever cette possibilité, c'est se priver du mérite qui lui correspond, des mérites et des récompenses qui en sont la suite (131 et suiv.), c'est éviter un mal apparent pour un malheur réel; c'est donc une chose essentiellement contraire à la raison.

Nos adversaires supposent, ensuite, que les lois de notre nature sont

(*a*) *Œuvres complètes de Platon,* trad. de M. Cousin, t. I, p. 194. Paris, 1846.
(*b*) « Il conforto de' mortali *che son stanchi di soffrir.* »
(*c*) *Nouvelle Héloïse,* t. II, lett. 21 et 22.

fondées sur les circonstances particulières à chaque individu et non sur le cours ordinaire des choses. C'est au moins ce que prétend le système de la morale *chacun pour soi*. Au fond, quand on dit : si je me conserve la vie, je suis malheureux; donc la loi naturelle ne peut m'obliger à me la conserver; cela revient à dire : la loi naturelle dépend des circonstances du moment; ou bien : je ne dois faire que ce qui me plaît; ce qui n'est pas autre chose que la destruction de la loi. Il est vrai qu'il y a des cas où la loi cesse d'obliger, dès qu'on n'est plus obligé d'atteindre la fin de la loi; mais il faut remarquer que la fin de la loi naturelle oblige toujours; car cette fin n'est pas seulement la fin de l'individu, mais celle de la nature même. Si vous supposez que jamais un malheureux ait le droit de se soustraire à l'infortune en se donnant la mort, il faut donner le même droit à tout malheureux. Ainsi la souffrance, la maladie, la folie, le déshonneur, l'amour malheureux, en un mot, toutes les passions à un certain degré donnent à l'homme le droit de s'ôter la vie; le genre humain tout entier n'offrira plus qu'une affreuse scène de carnage, car il est peu d'hommes qui n'aient à subir dans leur vie des moments d'extrême affliction. Or, c'est pour prévenir ce désordre universel, que la nature nous impose cette loi universelle; c'est pour cela que jamais et dans aucun cas, elle n'accorde à l'individu le droit de se donner la mort.

277. L'obligation de se conserver la vie est un devoir universel, mais il n'est pas absolu ; tous les autres devoirs ne lui sont pas subordonnés, comme l'ont pensé quelques moralistes protestants et autres, qui vont jusqu'à traiter d'erreur absurde, et même de suicide, l'austérité de vie et la mortification des saints. Mais on peut tout d'abord nier la supposition : il est faux que des austérités modérées nuisent à notre santé, à notre conservation; bien au contraire, elles mettent un frein à nos passions rebelles, à ces appétits violents qui produisent souvent en nous des irritations terribles et consument nos forces physiques. Aussi voyons-nous d'ordinaire les anachorètes mener une vie très-longue, et exempte d'infirmités. De plus, l'austérité est la gardienne de la sobriété; on sait que la sobriété, c'est la santé; et les premiers éléments d'hygiène nous apprennent que la plupart des maladies sont l'effet, non pas de l'abstinence, mais de l'intempérance.

278. Accordons même que les austérités raccourcissent un peu la vie : mais pourquoi la vie nous est-elle donnée, sinon pour travailler à notre perfectionnement moral? ne devons-nous pas subordonner le moyen à la fin? et si l'on peut atteindre une plus haute perfection morale en sacrifiant l'une ou l'autre année de sa vie, cette perfection sera-t-elle achetée trop cher? Mais alors il faut proscrire d'une manière absolue le sacrifice de la santé et de la vie; il faut proscrire également l'héroïsme du soldat, les veilles du savant, les fatigues du marchand. Supprimez tout cela ; tout cela ne peut exister qu'aux dépens de la santé et souvent de la vie. Comme d'un côté il est défendu de prodiguer sa vie sans une utilité réelle, de l'autre c'est chose permise, nécessaire ou louable d'en sacrifier quelque partie pour nous procurer à nous-mêmes et aux autres un bien réel, un bien moral surtout; ce sacrifice deviendra rigoureusement obligatoire, quand le bien moral qui

doit en résulter nous est rigoureusement imposé par le droit naturel, par le devoir de notre charge, par la loi du serment, etc., etc.

279. De l'obligation de conserver sa vie, résulte celle d'avoir un soin raisonnable de son corps, de la santé, de l'honneur, de la réputation, de se procurer un état convenable, une honnête aisance, et tout ce qui peut nous conduire plus facilement à notre fin. La fin étant le but où doivent converger toutes les actions de l'homme intérieur et extérieur, la fin sera aussi la mesure, la règle qui déterminera l'importance relative de ces différentes obligations, quand il y aura collision ou opposition entre elles.

280. Un des moyens les plus efficaces pour atteindre cette fin et pratiquer toutes les obligations qu'elle nous impose, nous est offert par la nature dans l'habitude et surtout dans les habitudes honnêtes appelées *vertus.* (ch. VII.) Nous ne dirons qu'un mot ici de chacune des vertus qui peuvent aider l'individu dans l'accomplissement de ses devoirs envers lui-même; le cadre de notre ouvrage ne comportant pas l'analyse détaillée et approfondie de chacune de ces vertus, nous ne pouvons présenter aux lecteurs que des *essais*, et non des traités complets sur les éléments du droit naturel.

La *connaissance* et la *volonté* d'où résulte l'exécution, sont en quelque sorte les deux pivots de la vie morale, de la perfection humaine (46); l'examen des influences que la vertu peut exercer sur ces deux facultés nous fera naturellement trouver toutes les vertus qui peuvent perfectionner la vie morale de l'homme.

Il va sans dire que l'habitude morale, ou la vertu, ne se peut rencontrer dans les êtres dont l'action est pleinement déterminée par leur nature et non par une libre volonté, cet élément essentiel de l'acte moral (169). Rappelons-nous sommairement nos analyses antérieures pour voir où commencent l'indétermination et la liberté dans la connaissance et dans la volonté; en écartant ainsi tout ce qu'il y a de naturellement déterminé et de nécessaire dans ces facultés, nous constaterons plus facilement les habitudes morales.

281. Etudions d'abord la *connaissance :* nous avons vu que les jugements pratiques du sens moral renferment deux éléments, l'un général et abstrait, l'autre individuel et concret. (ch. V.)

Dans le premier, nulle indétermination, nulle liberté : une fois le principe donné, on en déduit les conséquences abstraites nécessairement, et, comme nous l'a démontré M. Cousin, l'esprit est forcé de leur donner son assentiment (94). L'élément concret de ces jugements ne nous offre pas le même caractère de nécessité : ici on peut délibérer, hésiter, examiner; car la liaison du moyen avec la fin, la probabilité de réussir dans cette combinaison, ne dépendent pas, comme les vérités spéculatives, de principes évidents et certains; elles résultent de l'action compliquée de mille causes nécessaires et libres dont Dieu seul connaît les déterminations futures.

282. Une longue expérience du passé, la maturité de la réflexion, un grand bon sens dans l'appréciation du présent, la sagacité unie à la pénétration pour conjecturer l'avenir, tout cela peut nous aider dans la formation des jugements pratiques; mais on le voit, tous ces moyens sont indétermi-

nés, ils laissent une grande latitude, et diffèrent infiniment selon les caractères et les aptitudes.

283. Cette indétermination permettra donc à l'habitude vertueuse de perfectionner cet élément de la connaissance morale. Or, l'habitude de bien juger des moyens particuliers et de les diriger vers une fin convenable s'appelle *prudence;* elle résulte des trois dispositions mentionnées plus haut, et qui se rapportent au passé, au présent, à l'avenir.

284. C'est *la prudence* qui souvent nous suggère une résolution soudaine; c'est elle qui nous donne de la perspicacité et de la promptitude, qui nous rappelle ou nous fait inventer divers expédients, qui nous inspire la modestie et la docilité à écouter les autres, qui nous fait demander des conseils. Car sur toutes ces actions, qui dépendent principalement de l'intelligence, la volonté ne laisse pas d'exercer une très-grande influence, en appliquant à propos l'intelligence aux considérations qui doivent rendre ses jugements plus sages (71, 75), et en mettant un frein aux passions qui peuvent aveugler l'entendement (156).

285. De même, quand la volonté est mal disposée, elle fait que la prudence naturelle avec toutes ses qualités devient l'instrument de ses desseins pervers. La prudence alors prend le nom d'*astuce*, de politique; les écrivains sacrés l'appellent *prudence de la chair*, *des enfants de ténèbres*, etc. Les différentes qualités qui viennent orner et fortifier la prudence deviennent alors des défauts : la *pénétration* qui fait découvrir les moyens, peut porter à en employer de moins honnêtes et devient alors *fraude*, *déloyauté*, etc. ; la *circonspection* peut par son excès devenir *anxiété*, *pusillanimité*, *hésitation;* la *docilité* peut dégénérer en faiblesse d'esprit, en *bêtise,* quand on se laisse mener par des gens incapables; tout cela devient défaut, même quand l'objet de l'action n'est pas intrinsèquement mauvais.

286. Considérons maintenant les habitudes qui se rapportent à la *volonté*. La volonté est libre, aussi bien dans le choix de l'objet où tendent ses désirs, que dans celui des moyens qui le lui font posséder. Cette liberté est la raison de l'*obligation* qu'elle a de tendre à sa fin par le choix tout spontané de l'objet particulier qui doit faire son bonheur, et des moyens qui doivent le lui assurer : c'est dans cette indétermination que nous allons trouver la vertu. En effet, nous ne disons pas que la vertu consiste à désirer et à chercher le bonheur : nous y sommes déterminés; mais nous disons qu'elle consiste à choisir habituellement la vraie fin, le vrai bonheur et les moyens qui nous y conduisent; car nous sommes libres de les chercher là où ils se trouvent véritablement, dans le bien de l'ordre, dans l'honnête. C'est un devoir moral, il est vrai, mais nous sommes matériellement libres de l'accomplir. Or, la vertu qui nous porte habituellement au bien de l'ordre, au bien honnête, quel qu'il soit, nous l'appelons *justice*.

287. Prise dans sa généralité, la justice est un amour général du bien honnête; c'est plutôt l'amour de toutes les autres vertus, et c'est pourquoi dans la langue religieuse on donne le nom de *juste* à celui qui les pratique

toutes. La justice devient une vertu spéciale, quand nous la restreignons à cette partie de l'ordre qui règle les rapports d'individu à individu; elle maintient ces rapports, les droits et les devoirs qui en découlent, par une constante résolution de donner à chacun ce qui lui appartient. Quand elle se rapporte à nos devoirs, à nos relations envers Dieu, aux droits qu'il a sur nous, quand elle lui rend ce qui lui appartient, la justice prend le nom de *religion* (ch. IX). On l'appelle strictement *justice,* quand elle se rapporte aux droits réciproques des hommes entre eux; nous en parlerons quand nous traiterons des devoirs sociaux.

288. L'amour de l'ordre, cette impulsion de la volonté vers le bien, rencontre souvent des obstacles ou dans les biens sensibles qui nous attirent ou dans les maux sensibles qui nous menacent (156); ces obstacles, on doit les surmonter; et la volonté peut se servir pour cela des passions excitées par ces objets, pourvu qu'elle les dirige vers un bien raisonnable; elle acquiert alors plus de force et plus de promptitude (151, 152), en habituant les mouvements de la sensibilité à obéir à la raison. Nous avons ainsi deux espèces d'agents capables de vertu, c'est-à-dire, d'habitude et d'inclination vers le bien. Je dis, *vers le bien;* car le bien sensible objet de la passion, quand il est réglé, subordonné, est véritablement *un bien* de notre nature, sans en être cependant ni le plus grand bien, ni le bien final et suprême.

289. Pour bien comprendre cette théorie, il faut remarquer que la passion est nécessaire à l'espèce humaine pour assurer l'exécution des desseins de la nature. La nature, en effet, a joint un certain plaisir à toutes les actions qui tendent à la conservation de l'individu et de l'espèce, comme elle inspire une sorte d'horreur pour les actions contraires à cette conservation; il se fait ainsi que l'instinct naturel tend par lui-même à notre conservation, alors même que la raison n'y pense pas. Or nous avons vu que notre conservation est pour nous un bien et un devoir (271 et suiv.). Donc, considérée en elle-même et quand son action est *réglée par l'ordre*, la passion tend d'elle-même au bien. Mais comment la passion peut-elle être *réglée par l'ordre?* (148 et suiv.) Elle le peut en dépendant de la volonté raisonnable, et quand celle-ci ne lui laisse la liberté de son objet, qu'autant que cet objet est nécessaire à notre conservation, d'après le dessein du Créateur; la passion est réglée par l'ordre toutes les fois que la volonté, tendant au bien, n'admet le plaisir que comme une conséquence de l'ordre naturel; au contraire, la passion est déréglée, quand la volonté tend directement au plaisir et ne veut le bien que comme un moyen de se procurer le plaisir.

290. L'habitude que les passions acquièrent d'obéir à la volonté raisonnable se nomme *tempérance*, quand elle règle notre tendance au bien sensible dans l'ordre indiqué par la raison; on lui donne le nom de *force*, quand elle règle de même la répugnance que nous avons pour le mal sensible. Ainsi dans l'ordre naturel, la vertu de tempérance ne nous prive pas entièrement du bien sensible que recherche la passion; la vertu de force ne nous fait pas embrasser tous les maux sensibles que la passion repousse; la raison rejette également ces deux excès, comme aussi elle demande, à cause

de la soudaineté et de la violence des passions, qu'on les habitue plutôt à un excès de rigueur qu'à un excès de liberté.

Ainsi, lorsqu'un cheval capricieux gravit sur un étroit sentier une montagne escarpée, la prudence veut qu'on le retienne plutôt du côté de la montagne que du côté du précipice ; tandis qu'on laissera tranquillement suivre le milieu de la route à un animal paisible et sûr.

291. Mais quel est ce milieu si difficile à tenir où doit cheminer la vertu ? Puisque la tempérance règle l'inclination au bien sensible, il faut que les appétits et les passions qui nous portent vers ce bien (164, 165) soient parfaitement soumis à cette vertu. Quand elle règle les appétits qui tendent à la conservation de l'individu, c'est la *sobriété;* elle devient *continence*, quand elle règle les passions qui tendent à la conservation de l'espèce. Mais, dans tout animal, à côté des appétits conservateurs se trouvent des mouvements destructeurs qui le portent à rendre le mal pour le mal, afin de le repousser et d'en empêcher le retour. Ces mouvements de colère ou de vengeance produisent en nous un certain plaisir, quand ils parviennent à leur but ; la tempérance les règle-t-elle, elle prend alors le nom de *mansuétude*.

292. La loi que la tempérance impose aux appétits, en les réglant, est celle que nous avons mentionnée plus haut : elle les fait tendre à notre fin et ne leur laisse admettre que le plaisir qui résulte de cette tendance. De là suit que nous avons trois degrés dans les appétits mal réglés : ou bien on cherche le plaisir sans avoir en vue la conservation ; ou bien on cherche le plaisir au détriment même de la conservation ; ou bien on le cherche dans le but même d'empêcher cette conservation. Ainsi la vengeance est coupable, quand elle cherche, non à réparer le dommage causé, mais à causer elle-même du dommage à autrui ; elle est plus coupable encore quand, pour se satisfaire, elle nous expose à de grands dangers ; enfin le vindicatif devient une sorte de frénétique, quand la vengeance le pousse à aller se pendre à la porte de son ennemi, comme nous lisons d'une dame chinoise ; ces trois degrés se trouvent également dans le désordre des autres appétits.

293. Les passions raisonnables (165) ont aussi leurs plaisirs. La raison devant former la perfection morale de l'homme d'après les règles du vrai, l'auteur de notre nature a mis en nous une soif insatiable de vérité et de perfection. Il a voulu que notre perfection se manifeste au dehors par la réputation et que, s'imposant avec une autorité pleine de douceur, elle arrache à tous l'estime, le respect et la louange. Ainsi l'honneur que l'on rend aux hommes excellents sert à exciter ceux qui sont moins bons, et réciproquement le respect de ceux-ci sert à confirmer les autres dans le bien. L'amour de la science, de la grandeur, de la réputation, de la louange forme différentes passions qui toutes nous offrent des plaisirs d'autant plus séduisants qu'ils sont plus nobles et plus glorieux.

294. Ici encore il faut user du frein de la *tempérance*, sans quoi ces passions nous écarteraient de notre fin et nous égareraient par mille mouvements désordonnés. Ainsi la tempérance donnera au désir de savoir cette *sobriété d'esprit* qui dirige, avant tout, la connaissance du vrai vers la

perfection morale sans l'abandonner à l'intempérance de la *curiosité;* en nous apprenant à ne chercher la grandeur que dans la vérité, elle nous enseignera l'*humilité* et nous fera éviter l'*orgueil;* dans la recherche de la dignité extérieure, elle nous donnera une *gravité affable* qui nous fera éviter le *faste,* enfin, elle nous fera acquérir cette *modestie* qui cherche les louanges dans le vrai mérite, sans que la *vanité* aille honteusement les mendier.

295. Il ne nous reste plus à examiner que les vertus qui soutiennent la partie sensible de l'homme contre cette impulsion violente qui nous porte à fuir à l'aspect du mal (159). Le mal vient-il nous assaillir, c'est la *force* qui sera notre secours dans la lutte, à moins que la prudence ne nous conseille de l'éviter; c'est la force qui nous inspire la *magnanimité,* qui nous anime par la *confiance* dans la victoire, qui nous donne la *générosité,* en nous faisant mépriser les obstacles et les périls; qui nous élève au-dessus de nous-même par le *courage* et l'*héroïsme.* Mais, pour être une véritable vertu, la force doit éviter les deux extrêmes, et se mettre en garde contre la pusillanimité et la timidité aussi bien que contre l'*audace* et la *témérité.*

296. Si, par manque de prudence, cette vertu ne proportionnait pas son action à sa puissance, elle irait contre la raison, qui veut que l'on n'affronte le péril et le mal que pour les éloigner; elle manquerait à la fin pour laquelle Dieu l'a mise dans notre cœur, elle ne serait plus une vertu mais une sorte de fureur.

297. Mais que doit faire la force, quand nous sommes surpris par le mal que nous redoutons? Elle doit se changer en *patience* et nous soutenir sous le poids de nos maux; elle doit nous empêcher de nous abandonner au désespoir, de nous laisser séduire par de fausses espérances, et de jamais choisir la honte pour nous soustraire au mal. La vraie patience n'est donc ni une insensibilité stupide, ni l'apathie des stoïciens; c'est l'égalité d'âme du sage qui ressent tout le poids de ses maux, sans jamais y succomber.

298. Quand une entreprise est tout à la fois difficile et longue, quand les maux qui pèsent sur nous sont de longue durée, la force doit devenir constance et *persévérance :* elle maintient courageusement ce qui a été sagement résolu; elle est aussi éloignée des hésitations de l'*inconstance* que des opiniâtretés de l'*entêtement;* s'aperçoit-elle qu'elle a pris un mauvais parti, elle s'arrête aussitôt, et supprime tout effort que la raison condamne.

C'est ainsi que, par l'exercice de toutes les vertus intellectuelles et morales, l'homme atteindra la perfection à laquelle l'oblige le premier principe de la morale et du devoir, appliqué à lui-même : *fais le bien.* Il ne s'agit plus maintenant que de les mettre en pratique. Bacon exprime quelque part le désir de voir la philosophie morale s'occuper des moyens qui peuvent faciliter la pratique de la vertu (*a*). Ce désir est sans doute fort louable; il s'explique très-bien par la position de ce philosophe, qui écrivait pour des protestants qu'il voyait manquer également de connaissance et de

(*a*) *De augmento scientiarum,* lib. VIII, cap. 1.

pratique. Quant à nous, catholiques, nous ne voyons pas la nécessité, pour la philosophie, d'entrer dans ces particularités. On trouve bien vite les moyens de pratiquer la vertu, quand on a un sincère désir de l'acquérir ; et ce désir s'éveille facilement en nous, quand nous songeons que la récompense nous est assurée, non point par une philosophie humaine et chancelante, mais par une autorité divine et infaillible. Chez nous, le véritable maître qui doit donner les enseignements tout pratiques, c'est le prédicateur de l'Evangile, c'est le directeur de la conscience; l'ascétisme catholique lui fournira la matière de ces enseignements, d'autant plus efficaces qu'ils pénètrent plus intimement dans la conscience de chaque individu, et reçoivent de la grâce divine un secours infiniment plus utile que tous les préceptes. Laissons au protestantisme et à l'incrédulité les manuels de morale philosophique à l'usage du peuple; reste à savoir si ces livres trouveront dans le peuple des lecteurs capables de les comprendre, disposés aux sacrifices qu'ils commandent, résolus de se les imposer pour le seul amour d'une théorie, et pour ne mériter d'autre récompense que le beau nom de philosophe vertueux. Notre philosophie, à nous, est une science : elle est surtout théorique ; c'est à ce point de vue qu'elle a examiné, analysé l'homme dans son action individuelle ; c'est ainsi qu'elle l'étudiera dans ses rapports avec la société.

FIN DU LIVRE PREMIER.

LIVRE DEUXIÈME.

THÉORIE DE L'ÊTRE SOCIAL OU DE LA SOCIÉTÉ.

CHAPITRE I.

NATURE DE LA SOCIÉTÉ (*a*).

SOMMAIRE.

299. Les devoirs mutuels supposent la société. — 300. En quoi consiste l'*être* social, l'*action* sociale. — 301. Analyse de l'idée de société, — 302. la société ne peut exister qu'entre des êtres intelligents. — 303. Ce n'est ni l'union dans le temps, ni l'union dans l'espace qui constitue le lien social; — 304. mais l'unité de fin connue est acceptée par tous, — 305. et poursuivie par des moyens communs. — 306. Ces moyens sont extérieurs et matériels. — 307. Définition de la société. — 308. Première notion du bien et de la perfection de la société. — 309. Cette perfection a trois degrés : unité, efficacité, possession de la fin. — 310. Perfection complète, incomplète.

299. Dans la théorie du droit naturel, on a coutume de considérer les devoirs des hommes entre eux antérieurement à toute idée de société; l'on procède ainsi quand on regarde la société comme l'effet d'une simple convention humaine. Or, ce fait d'une convention sociale est très-contestable, et plusieurs même de ceux qui le prennent pour point de départ, avouent que ce fait n'est qu'une fiction de droit, *fictio juris*. Quant à moi, je ne puis me résoudre à baser sur une simple fiction les relations humaines les plus importantes et les plus sacrées, et je crois devoir leur donner un fondement plus solide dans la réalité des faits; ces faits nous seront révélés par l'analyse de l'idée que réveille en nous le mot *société*, et par la comparaison de cette idée avec l'état naturel de l'homme sur la terre.

C'est le motif qui me fait d'abord considérer les hommes comme formant déjà une société, pour traiter ensuite des devoirs qu'ils ont entre eux. Pourrait-il y avoir des devoirs mutuels sans des relations préalables également mutuelles? (206) et ces relations peuvent-elles exister sans qu'il y ait préalablement un lien entre les hommes (*b*)? ce lien ne suppose-t-il pas

(*a*) Voyez sur ce sujet mon *Examen critique du gouvern. représ.* passim et surtout t. I, ch. 3, § 1.

(*b*) Qui dit *relation* dit une *connexion* quelconque entre deux êtres réels, soit dans l'ordre physique, soit dans l'ordre intellectuel et moral.

un ordre, des lois? et ces lois, un législateur, une autorité? Mais des êtres raisonnables unis entre eux sous une même autorité, n'est-ce pas l'idée même et le fait de la société? Aussi ne puis-je admettre avec M. de Haller des *relations extra-sociales* qui me semblent impliquer, et je ne vois pas comment l'on peut établir des devoirs sociaux sans avoir préalablement établi leur véritable fondement qui est la nature de l'*être social*.

300. Ces considérations préliminaires sont indispensables; car l'origine du droit social est essentiellement différente de celle du droit individuel. En effet, le droit individuel résulte de la nature de l'être humain considéré dans son unité personnelle; et la psychologie, qui traite des phénomènes individuels et de la nature de l'homme, nous a présenté une base solide et certaine. Le droit social, au contraire, résultant d'un état d'agrégation, d'association, qui dépend de l'action libre de l'homme, il nous faut, avant tout, reconnaître et expliquer la notion, l'existence de la société, pour pouvoir ensuite en déterminer les lois, les devoirs et les droits.

La théorie de l'*être social* doit donc précéder celle de l'*action sociale;* cependant, comme il est impossible de constater l'état réel de la société et les faits qui la constituent, sans indiquer en même temps quelques-unes des lois qui régissent ces faits, nous serons quelquefois obligés de toucher, en passant, aux lois générales de l'action sociale.

Cette théorie, je le sais, doit rencontrer de nombreux écueils : les difficultés mêmes du sujet, la violence des systèmes opposés, la tendance que, de nos jours, on a plus que jamais de ne point souffrir la contradiction et la négation, tout cela rend notre tâche pénible. Pour les opinions extrêmes, c'est une chose odieuse de vouloir concilier les systèmes ennemis et de faire la part des vérités qu'ils renferment; mais cela ne doit pas nous arrêter : la vérité, comme la vertu, réside d'ordinaire dans un juste milieu, entre les exagérations des doctrines exclusives. La seule chose à redouter dans la recherche de la vérité, c'est l'erreur; nous la voulons éviter à tout prix, et pour cela, nous ne reculerons jamais devant l'acharnement et les malédictions des partis exagérés.

301. En sortant de la sphère étroite de l'action individuelle pour entrer dans la vaste carrière de l'activité sociale, nous devons nous arrêter un instant et reconnaître le terrain nouveau sur lequel nous allons nous placer. — Je ne suis pas le seul homme qu'il y ait dans l'univers; toute créature rentre dans une espèce, laquelle renferme tous les individus qui ont la même nature. Moi aussi, je suis renfermé dans une espèce où je découvre des milliers d'individus qui me représentent ma nature et en quelque sorte moi-même; je forme avec eux une sorte d'unité, sinon par l'affection du moins par la pensée; cette unité, dans le langage ordinaire, je l'appelle *société;* or, je veux comprendre parfaitement l'idée, la signification vraie de ce mot *société*. Exprime-t-il simplement une multitude d'individus renfermés dans un même espace? le sens commun nous dit que nous ne pouvons donner le nom de *société* à un sac de froment, à une pépinière, à un vivier, à un bercail.

302. Cependant cette expression devient possible, dès que, métaphori-

quement et par analogie, nous prêtons une sorte d'intelligence, de rapports intellectuels et moraux aux êtres inanimés et sans raison. Ainsi, quand la poésie fait du taureau le chef et l'arbitre du troupeau, quand elle attribue aux plantes des amours et des hymens, quand l'apologue fait converser des êtres inanimés, le mot de société se présente naturellement, et nous l'appliquons également aux lions, aux taureaux, aux arbres, aux chênes, aux roseaux, aux astres, au soleil et à l'aquilon, à un être quelconque, réel ou imaginaire (*a*). Le mot société suppose donc essentiellement des êtres intelligents; mais l'intelligence ne suffit pas pour établir entre ces êtres un lien, une unité véritable.

303. Chaque être intelligent formant déjà par lui-même un individu complet, la réunion de plusieurs êtres intelligents ne forme pas une unité, mais une pluralité; pour établir l'unité dans cette pluralité, il faut entre eux une liaison, un lien : or, ce lien ne peut être ni l'espace ni le temps, puisque l'intelligence ne peut être bornée ni par l'un ni par l'autre; un matérialisme grossier peut seul considérer la société comme une simple juxtaposition locale, sans faire attention que plusieurs sociétés voient leurs membres se répandre dans des lieux très-éloignés, et former cependant un seul tout moral. Pour bien comprendre la nature du lien social, il faut considérer qu'il y a deux facultés essentielles à la nature intelligente, l'entendement et la volonté, le principe et le complément de l'acte moral (138). Le lien qui unit ces deux facultés sera nécessairement le principe d'unité qui doit lier entre eux les êtres moraux. Or, nous savons que l'entendement ne peut être lié que par le vrai, et la volonté que par le bien.

304. Ainsi, toutes les fois que plusieurs êtres moraux dirigés par une même vérité, se trouvent moralement forcés de tendre ensemble vers l'acquisition d'un même bien, on peut dire qu'il y a entre eux une vraie unité, une vraie société.

L'idée de société renferme donc essentiellement l'idée d'une fin unique résultant d'une même connaissance et produisant l'union des volontés dans une même tendance. Supprimez un de ces trois éléments, et vous supprimez la société : supposez cinquante savants appliqués, chacun de leur côté, à déchiffrer un manuscrit : tous le connaissent, tous le veulent expliquer; mais pour qu'il y ait entre eux une véritable société, il faut en outre que leurs volontés s'unissent dans un même but, et que préalablement ils se manifestent leur intention commune, afin qu'il en résulte une volonté réellement *commune* à tous. Ainsi l'être social consiste non-seulement dans l'unité de fin, mais encore dans l'unité de volonté qui fait qu'une fin n'appartient

(*a*) Ainsi Phèdre dit : (Lib. I, Fab. 5.)

Vacca et Capella et patiens Ovis injuriæ
Socii fuere cum Leone, etc.

et La Fontaine :

La Génisse, la Chèvre et leur sœur la Brebis
Avec un fier Lion, seigneur du voisinage,
Firent *société*, dit-on, au temps jadis.

plus uniquement à l'individu, mais à la communauté tout entière, de telle sorte que la fin, d'isolée qu'elle était, devient commune à tous, et que chacun des membres de la communauté la désire et la recherche pour tous les autres autant que pour lui-même.

305. Tant que la fin n'est pas obtenue par la communauté entière, l'union des efforts suit l'union des volontés, et dans la condition présente de l'humanité l'une est la conséquence nécessaire de l'autre. Quand, au contraire, l'homme sera parvenu à la possession du bien infini que sa nature réclame, la société existera par la communication d'une même fin possédée; en attendant, elle existe par l'identité d'une même fin voulue et poursuivie par tous, mais non encore obtenue (51). Comme tous ceux qui tendent à un même but voient qu'ils ne peuvent l'atteindre que par l'emploi des mêmes moyens, ainsi, dans une société, une volonté commune entraîne nécessairement des moyens communs (46).

306. De cette communauté de moyens résulte pour les sociétés humaines, quelles qu'elles soient, une sorte d'union matérielle et physique; les moyens extérieurs sont absolument nécessaires pour la communication mutuelle des intentions et des secours, et, sans leur emploi, il serait impossible d'unir les esprits et les volontés dans la tendance vers un même but.

307. Nous pouvons maintenant déterminer la formule générale d'une société quelconque, et donner en même temps la définition de la société humaine : la *société en général* n'est pas autre chose que l'union des êtres intelligents qui conspirent et s'accordent dans la poursuite d'un bien que tous connaissent; *la société humaine*, sur la terre, est essentiellement une réunion d'hommes qui s'accordent dans la poursuite d'un bien également connu et voulu par tous.

Unité de fin, *accord des intelligences*, *union des volontés*, *coordination des moyens*, tels sont les éléments de l'être social que notre analyse vient de mettre en lumière.

308. La nature de la société une fois connue, il est facile de déterminer ce qui doit constituer son *bien*, sa *perfection*. Le bien d'un être est ce que cherche sa nature (16) : le bien social sera donc cet objet vers lequel la société tend par sa nature; et comme la perfection d'un être dépend de la capacité qu'a cet être d'atteindre sa fin, et de la sublimité de cette fin, la perfection sociale dépendra aussi de la capacité qu'a une société d'atteindre le but social, et de la sublimité de ce but.

309. Cette capacité d'atteindre un but a pour premier principe l'*être* même du sujet que l'on considère; elle a pour second principe l'*action* de ce sujet et pour complément l'*acquisition* du bien cherché (13). L'*être social* renferme deux éléments : le *multiple* à réduire à l'unité, et la force, le principe *unitif*. Plus le nombre des individus est grand, l'union d'ailleurs étant la même, plus aussi une société sera parfaite; tout comme, elle sera plus parfaite, quand on suppose un nombre égal d'individus, mais un principe d'union plus fort. La perfection de l'*action* sociale dépendra de la grandeur du but qu'elle se propose, et de l'efficacité des moyens qu'elle emploie; plus

la fin sera noble, et les moyens énergiques, plus aussi une société aura de perfection. Enfin l'*acquisition* du bien cherché consiste à s'approprier ce bien; et, par conséquent, la société sera d'autant plus parfaite qu'elle possèdera son bien final d'une manière plus intime et plus réelle.

Perfection dans l'être, dans l'action, dans la possession du bien final, triple perfection sociale que nous voyons réalisée dans l'Eglise à un degré éminent; cette triple perfection fait de l'Eglise la plus noble, la plus parfaite des sociétés humaines. Cette société réunit dans son sein tous les hommes par une parfaite unité de croyance et de volonté; dans son action, elle a une fin immortelle, elle se trouve aidée en même temps par une organisation extérieure parfaite et par une grâce intérieure toute-puissante, grâce attachée à des signes extérieurs; enfin elle jouit d'une paix et d'une concorde toujours assurée par un gouvernement tout paternel, par une autorité sans armes, il est vrai, mais acceptée par tous, mais inébranlable et absolue. Pour trouver une société plus parfaite que l'Eglise, il nous faut monter au sommet de l'échelle des êtres intelligents (LVIII et Liv. II, ch. 2); il nous faut contempler cette société bienheureuse qui porte les beaux noms de cité de Dieu, de Jérusalem céleste, société merveilleuse où l'unité des esprits et des cœurs sera éternellement consommée dans les embrassements de l'éternel Amour (*a*). Et là, cette suprême union sera en même temps pleine de force et de douceur, parce qu'elle ne sera pas autre chose que l'irrésistible tendance de notre nature vers le souverain bien parfaitement connu, aimé avec toute l'ardeur d'une charité surnaturelle; là aussi, la possession sera souverainement parfaite, parce qu'elle nous unira intimement à Dieu, en le rendant immédiatement présent à notre intelligence.

Cette parfaite unité ne peut être obtenue par la société qui accomplit son voyage dans le temps; celle-ci pourra seulement s'en rapprocher par l'unité de la fin et par celle des moyens d'où résultera surtout l'unité de son être et de son opération.

310. Nous devons donc distinguer dans la société comme dans l'individu, deux sortes de perfection : une perfection *incomplète* dans l'état de tendance, et une perfection *complète* dans l'état de possession (41). Celle-ci ne peut exister sur la terre [XXXVIII]; l'autre consiste dans l'*unité* et l'*efficacité*, qualités qui perfectionnent l'être et l'opération de toutes les créatures, et sont en elles une faible image de la perfection du Créateur, qui est éminemment un dans son être, souverainement puissant dans son action.

(*a*) Erit Deus omnia in omnibus. 2ª ad Cor., XV, 28. — Ut sint unum sicut et nos sumus. Joan. XVII, 22. — Tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum. 1ª ad Cor., XIII, 12.

CHAPITRE II.

ORIGINE DE LA SOCIÉTÉ.

SOMMAIRE.

311. Opinions extrêmes sur l'origine de la société — 312. correspondant aux deux écoles exclusives en philosophie. — 313. Comment on peut les concilier. — 314. Application du premier principe de la moralité à nos devoirs envers les autres hommes. — 315. Nous devons les aimer *comme* nous nous aimons nous-mêmes, mais non pas *autant*. — 316. L'amour du prochain a la même tendance que l'amour de soi-même, mais il a des principes moins énergiques. — 317. Le sacrifice de soi-même n'est pas le sacrifice du bien propre, — 318. il n'est pas non plus un calcul de l'égoïsme, de l'intérêt. — 319. La société a son origine dans le devoir d'aimer ses semblables. — 320. Preuve de sens commun. — 321. Preuve tirée du fait moral de la sociabilité naturelle — 322. même quand les hommes ne sont pas d'accord. — 323. Preuve tirée du fait matériel de la comparaison des besoins avec les moyens. — 324. Objection : on peut démontrer la sociabilité, mais non la société humaine. — 325. 1re réponse : l'idée de société est abstraite et réalisable. — 326. 2e réponse : il en résulte que l'homme vit naturellement en société ; — 327. il se rencontre nécessairement avec d'autres hommes. — 328. Nécessité physique pour la naissance et la conservation, — 329. pour le développement de sa raison. — 330. Hors de la société le langage est nul ou inutile ; — 331. les sciences ne se développent pas ou restent dans l'enfance ; — 332. la volonté serait indomptable ; — 333. les commodités de la vie, la civilisation, les arts seraient inconnus. — 334. Développement progressif des besoins de la société. — 335. Objection tirée de la vie anachorétique. — 336. Réponse absurde dans le système de Spedalieri. — 337. Réponse vraie : sociétés essentielles, accidentelles. — 338. Les anachorètes font partie de la société universelle, — 339. et même de la société particulière. — 340. Conclusion : distinction entre la société universelle et les sociétés particulières.

311. Les publicistes ont toujours été très-divisés sur l'origine de la société : est-ce la nature qui lui donne naissance ? est-ce plutôt la volonté de l'homme ? Les uns disent que l'homme vit *naturellement* dans la société, qu'il y trouve sa perfection, que son inclination l'y porte, et que par conséquent elle lui est naturelle, tandis qu'il est contraire à sa nature de la fuir. D'autres, au contraire, prétendent que les hommes sont naturellement égaux ; que cette égalité naturelle se perd dans la société ; que tout au moins la société civile est le fait de l'homme et non l'œuvre de la nature, laquelle a tout au plus besoin de la société domestique ; encore l'homme une fois formé est-il libre de s'en retirer ?

312. Ainsi, d'après les uns, l'état de société est un état naturel ; d'après les autres, c'est un état factice ; cette division est une conséquence de la grande division des écoles philosophiques en deux catégories extrêmes :

l'école idéaliste et l'école empirique, la doctrine du nécessaire et celle du contingent, etc. [XXXIX]. Comme nous l'avons dit dans notre introduction, aucune de ces philosophies extrêmes n'est la nôtre; notre philosophie est celle de la modération, de la conciliation, persuadés que nous sommes que, de part et d'autre, il y a des éléments de vérité que l'analyse doit distinguer et non pas isoler, et dont nous devons tenir compte.

313. Ainsi, nous pensons que, dans la théorie de la société comme dans toutes les autres théories philosophiques, il faut, à l'exemple de la nature, combiner dans une juste mesure l'élément nécessaire et l'élément contingent; et nous croyons que l'opposition des systèmes provient bien plutôt de ce qu'ils sont exclusifs que de ce qu'ils sont faux en tout. Dans l'être social comme dans tout être réel, nous rencontrerons une application particulière d'une idée universelle : l'idée est nécessaire, mais l'application est contingente. Telle est du moins notre opinion; c'est ainsi que nous comprenons la conciliation des philosophies, non par l'exclusion et le sacrifice de ce qu'elles ont de vrai, mais par l'élimination de ce qu'elles peuvent renfermer de faux et d'erroné; c'est le but que nous nous proposons; mais pour l'atteindre, il nous faut reprendre la suite de nos déductions et remonter aux principes. Nous les avons un instant perdus de vue dans le chapitre précédent, pour donner une idée de ce que tout le monde entend par société; il est temps de revenir à notre méthode.

314. A la fin du premier livre, nous avons esquissé la théorie des devoirs de l'homme envers Dieu et envers lui-même; nous l'avons déduite tout entière du principe général, *fais le bien*, combiné avec l'observation des faits et la nature des choses; car les faits et la nature nous manifestent nécessairement et la volonté du Créateur, et les lois naturelles auxquelles nous devons obéir (108). Nous suivrons le même procédé dans la théorie de nos devoirs envers nos semblables; nous la ferons sortir tout entière du même principe général, *fais le bien*, appliqué à nos rapports avec les autres hommes et à la nature de la société.

Ce principe ainsi considéré me dit que je dois (19 et suiv.) accomplir, dans mes rapports avec les autres, la volonté du Créateur, volonté que l'examen des faits naturels me fera connaître (108). Or, la nature des autres hommes étant absolument la même que la mienne, Dieu veut que je me conduise envers eux comme envers moi-même (L. I. ch. 10). Cela est évident; et, ce qui ne l'est pas moins, c'est que ma conduite envers eux sera d'autant plus parfaite, qu'elle leur procurera plus efficacement tous les biens que je me dois procurer à moi-même.

Il suit de là qu'en leur appliquant les diverses formules de nos devoirs envers nous-mêmes (259), nous déterminerons exactement la règle de nos devoirs envers nos semblables. Cette transformation nous donnera les formules suivantes : *faites le bien à autrui; faites en sorte que les autres tendent à leur fin, qu'ils observent l'ordre, qu'ils vivent honnêtement, convenablement, qu'ils acquièrent leur perfection propre, qu'ils se rendent heureux, qu'ils tendent à Dieu, qu'ils manifestent en eux*

les perfections divines, et qu'ainsi ils glorifient Dieu. Si l'on fait attention que le désir de procurer le bien d'autrui, n'est pas autre chose au fond qu'un sentiment de *bienveillance* et d'*amour*, le premier principe de la vie sociale pourra s'exprimer ainsi : *aimer les autres comme soi-même.* Toutes ces formules sont équivalentes et ne renferment en réalité qu'un seul et même devoir considéré sous différents aspects; elles sont l'expression d'un même principe ; et les moralistes, selon le point de vue où ils se placent, choisissent l'une ou l'autre de ces formules pour en faire le fondement de nos devoirs envers nos semblables.

315. Mais nous devons ici éviter une équivoque, et ne pas croire que l'obligation d'aimer les autres *comme* soi-même, signifie qu'il nous les faille aimer *autant* que nous-mêmes. L'amour est une tendance (111), un mouvement de la volonté (31); or, dans tout mouvement, il faut distinguer sa *qualité* ou sa *direction*, de sa *quantité* et de son *intensité*. La direction est déterminée par le but et par la route qui nous y mène; l'intensité du mouvement dépend du principe d'impulsion et de son application immédiate au mobile. Ainsi deux navires qui de Palerme se rendent à Naples, prennent la même direction, et leur marche sera également rapide s'ils sont placés sous l'impulsion du même vent et s'ils se trouvent dans les mêmes conditions statiques.

316. Le mouvement qui nous porte à vouloir le bien d'autrui, et celui qui nous fait aimer notre propre bien, ont tous les deux la même direction, car ils ont la même *fin* et se servent des mêmes *moyens*. Mais le principe de ces mouvements est-il le même, est-il égal, est-il également appliqué dans les mêmes conditions? Ces deux tendances, comme toutes les autres tendances naturelles, naissent évidemment de notre nature et de la perception d'un bien qui la détermine (29). Or, il est clair que l'impulsion d'une tendance sera d'autant plus forte que le bien perçu sera plus étroitement lié à notre nature et que l'intelligence le percevra avec plus de vivacité. C'est le cas pour notre bien propre : il m'est plus intimement uni que le bien des autres, vers lequel je ne tends qu'à la raison de la *ressemblance* de leur nature avec la mienne; tandis que je veux mon bien propre parce qu'il est la perfection de ma propre nature individuelle; il y a la différence de la *ressemblance* à *l'identité*. Il en est de même de la *perception* du bien propre; je le saisis beaucoup plus vivement; je saisis d'une manière plus palpable, plus évidente et le besoin que j'éprouve et la propriété qu'un objet peut avoir de le satisfaire. Je perçois moins vivement les relations qui me sont, pour ainsi dire, *étrangères*.

317. Ainsi l'amour du prochain doit être *semblable* à l'amour de soi-même, il ne doit pas lui être *égal :* à plus forte raison ne doit-il pas lui être *supérieur*, comme le pense le savant professeur Galuppi [XXII] qui prétend que l'amour du prochain est la *cause* de l'amour de soi. L'héroïsme, il est vrai, nous montre des traits de générosité, des sacrifices qui nous font illusion au premier abord et nous portent à croire que le héros préfère le bien d'autrui à son bien propre; mais, à la réflexion, nous voyons clairement

que cette opinion vient de ce qu'ordinairement nous donnons le nom de *bien propre*, à l'*utile*, à l'*agréable;* en réalité, notre vrai bien est *le bien de l'ordre* (21); et ce bien brille à tous les yeux d'une splendeur d'autant plus vive, il paraît d'autant plus sublime, que l'acte héroïque lui sacrifie un intérêt ou un plaisir plus considérable [VI*]. Le héros qui sacrifie aux autres, ses biens, ses aises, sa réputation ou sa vie, tout en paraissant renoncer à son bien propre, renonce seulement au bien *utile*, au bien *agréable*, et se porte de toute l'ardeur, de toute l'impétuosité de son héroïsme, *vers son vrai bien*, qui est le bien de *l'ordre*, le véritable terme de notre tendance intellectuelle, de notre volonté. C'est là le bien réel de l'homme : il constitue sa vraie grandeur, sa véritable bonté morale; mais c'est un bien que les âmes vulgaires n'aperçoivent qu'à moitié, par le seul raisonnement et sans éprouver pour lui d'autre sentiment que celui d'une stérile admiration; les grands esprits, les nobles cœurs le saisissent par une sorte d'intuition et d'illumination soudaine qui leur en montre la suprême beauté, qui les transporte et les y attache par le plus intime de leur être.

318. Gardons-nous bien de confondre ce noble amour du *vrai bien*, avec la grossière recherche d'un *intérêt bien calculé;* ce calcul de l'intérêt est le fondement moral des épicuriens anciens et modernes, de toutes les nuances, et c'est ainsi qu'ils prétendent expliquer les sublimes élans d'un cœur généreux. Dans leur système, les héros aiment le bien de l'ordre parce qu'ils espèrent en retirer quelque plaisir; d'après nous, au contraire, ils méprisent le plaisir parce qu'ils aiment l'ordre, la vertu. Cet amour, il est vrai, produit quelquefois en eux un contentement ineffable, d'autant plus profond et plus vif que le sacrifice a été plus grand; mais cette joie intime montre seulement que l'ordre, que la vertu est le vrai bien de notre nature, et nullement que le héros a considéré ce plaisir comme la fin, comme le seul mobile de son action. Bien au contraire, si nous lui supposons cette fin et ce mobile, il ne pourra s'empêcher de ressentir au dedans de lui le remords de l'hypocrisie, il se sentira profondément humilié, il s'indignera contre lui-même.

319. La première conséquence du principe général de la moralité, appliqué aux relations des hommes entre eux, nous a donné le devoir de les *aimer*, de leur vouloir et de leur procurer du bien : ce devoir engendre la vie sociale, il produit la société naturellement et comme à notre insu, sans aucun pacte positif, et même malgré l'opposition que nous pourrions faire à ces devoirs et à ces liens sociaux. Car qu'est-ce qu'une société, sinon (307) *la réunion de plusieurs hommes qui s'accordent dans la poursuite d'un bien connu et voulu par tous*. Or, le principe général *fais le bien*, vous oblige à coopérer avec les autres hommes à la réalisation du bien auquel votre nature vous porte (314); vous êtes comme enchaîné par le lien social, vous êtes nécessairement un membre de la société humaine, par cela seul que vous êtes homme comme les autres, créé par le même Dieu. Cette société, on le voit, est une société nécessaire : car elle est produite

par les principes essentiels de la nature humaine, par l'intelligence qui tend à la vérité une et suprême (112), par la volonté qui tend au bien unique et souverain.

On voit par-là combien se trompent les utilitaires, quand ils considèrent la société comme une sorte de marché, un échange de services mutuels, ou comme une transaction où chacun sacrifie *le moins possible* pour obtenir le plus de secours possible, toujours avec l'intention bien arrêtée de faire prévaloir son propre intérêt (*a*). M. Guizot n'est pas de cet avis quand il écrit dans son Cours d'histoire moderne (*b*) : « Partout où l'individualité domine presque absolument, où l'homme ne considère que lui-même, où ses idées ne s'étendent pas au delà de lui-même, la société, j'entends une société un peu étendue et permanente, lui devient à peu près impossible. » Ce publiciste a soin d'ajouter que la société ne peut exister que par un sacrifice quelconque de l'individu, et que plus on voit disparaître le sacrifice de l'individu, plus aussi la société redevient barbare, plus grande et plus rapide est sa dissolution ; tant il est vrai que le lien social est, avant tout, l'amour de nos semblables.

320. La conscience vient confirmer cette conséquence du principe de moralité appliqué à l'idée de société ; car elle considère comme une chose sacrée, les devoirs d'humanité envers tous les hommes, qu'elle nous représente comme les membres d'une même famille, de la grande famille humaine, de la *société humaine*. Or, ce langage même est absurde ou tout au moins métaphorique dans la bouche d'un utilitaire, tandis qu'il est rigoureusement exact dans notre théorie, comme dans le sens intime de tous les hommes. Oui, chaque homme est membre de cette société universelle, de cette grande famille qui embrasse dans son sein tous les enfants d'Adam, pour les diriger par un accord unanime vers le bien infini, terme unique de leurs aspirations communes.

321. Supposez que deux hommes, qui ne se connaissent pas, se rencontrent dans une solitude ; s'ils ne sont pas dépourvus de tout sentiment d'humanité, ils réuniront leurs efforts et leurs ressources dans un but commun : imaginez-vous deux européens se rencontrant dans le Sahara, ou dans les steppes de l'Asie ; ils essaieront aussitôt de se communiquer leurs idées, par le moyen du langage, ou d'autres signes : quelle joie est la leur quand ils parviennent à se comprendre, même imparfaitement ! et que se disent-ils ? ne s'informent-ils pas de tout ce qui peut les intéresser, les aider, les secourir dans leurs besoins ? ne se mettent-ils pas aussitôt à rechercher le vrai, à se procurer le bien ? et si l'un d'eux s'aperçoit que l'autre agit avec mauvaise foi, avec une intention hostile, qu'il prétend s'approprier à lui seul le vrai et le bien, ne l'accusera-t-il pas de violer la sainte *loi de l'humanité* qui n'est autre que celle de la société générale, de

(*a*) Dans la société l'individu reste toujours l'élément prédominant, bien que la société exige des transactions. Romagnosi. *Istituzione di civ. filos.*, t. I, p. 535.

(*b*) *Cours d'histoire de la civilisation en Europe*, IIIe leçon, p. 73. Ed. de Brux., Hauman, 1844.

cette société qui unit tous les hommes et les oblige de joindre leurs efforts pour tendre à leur fin commune? Et si le coupable ne rentre pas dans le devoir, n'y aura-t-il pas entre ces deux hommes lutte ouverte, guerre déclarée? et cette guerre même détruira-t-elle le lien social qui existe entre eux? n'est-ce pas par cette opposition même que l'offensé veut raisonnablement ramener le coupable à l'ordre, et le bien de l'ordre n'est-ce pas le vrai bien de notre nature (20)?

322. Ainsi la lutte elle-même a quelquefois pour but de communiquer aux autres un bien qu'ils rejettent follement, au mépris de leur conscience. Quand donc l'homme vivra-t-il hors de la société, si la guerre même, j'entends une guerre légitime, n'est que l'accomplissement d'un devoir social? et lorsqu'on dit d'une guerre qu'elle est *injuste*, n'est-ce pas une parole qui affirme les lois de la justice, lois essentiellement sociales (*a*)? L'idée de *société humaine* est donc une idée qui nous est naturelle; pour les *peuples* comme pour les *individus*, c'est une idée première, une sorte d'axiome, et c'est peut-être pour cela même que certains philosophes n'y font pas attention : ils semblent ignorer que les idées universellement reçues sont la philosophie de la nature elle-même.

323. Voici un autre fait également remarquable : la nature, malgré l'inégalité naturelle des individus, tend sans cesse à établir une certaine égalité d'action entre eux, en les portant inévitablement vers une fin qui est le principe formel de l'être social. Un vaste système de compensation et d'harmonie régit le monde : la prudence du vieillard vient en aide à l'inexpérience du jeune homme, comme la vigueur de celui-ci soutient la faiblesse de celui-là; l'homme peut tout contre la femme et l'enfant, mais leurs charmes tout-puissants arrêtent son bras, enchaînent son cœur; le savant qui a pour lui la puissance du génie, manque le plus souvent de la force et de la vigueur physique, et l'ignorant qui a besoin d'être guidé par lui, lui devient à son tour indispensable pour ses besoins matériels; la richesse qui rend l'homme oisif le rend en même temps tributaire du pauvre qui a l'habitude du travail et de la fatigue. L'ordre social tout entier est fondé sur une perpétuelle réciprocité de besoins et de secours dont l'admirable répartition est faite avec infiniment de sagesse par l'Intelligence créatrice qui a voulu produire l'association, la société humaine.

Ainsi la métaphysique et la psychologie, la morale et la physique s'accordent à nous démontrer cette importante vérité, que le genre humain est destiné à former une société universelle, et que l'homme doit subir cette loi par cela même qu'il est homme.

324. On me dira peut-être que ces considérations prouvent très-bien la *sociabilité* de l'homme, mais ne démontrent pas son *existence sociale*; que l'homme a bien une disposition naturelle pour la société, mais qu'il n'est

(*a*) « Sicut est quædam vita sine dolore, dolor autem sine aliquâ vitâ esse non potest; sic est pax quædam sine ullo bello, *bellum vero esse sine aliquâ pace non potest.* » Saint Augustin, *de civitate Dei.* Lib. XIX, c. 13.

pas pour cela réellement et naturellement en société; que la disposition n'implique pas la réalité, tout comme des dispositions pour la peinture ou les mathématiques n'exigent pas que l'on devienne peintre ou mathématicien. — Nous l'accordons, et c'est précisément ce que nous affirmions au commencement de ce chapitre (313), quand nous disions que la société résulte de deux éléments, de deux principes : l'un, général et nécessaire; l'autre, concret et relatif, et qui n'est qu'une application particulière du premier.

325. En effet, si l'homme est *essentiellement sociable*, dès qu'il vient à se rencontrer avec un autre homme, il se trouvera aussitôt en société avec lui, sans qu'il y ait pour eux la moindre nécessité de faire un pacte social, de se céder mutuellement des droits, de s'obliger à des devoirs réciproques; leur nature essentiellement sociable a déjà produit la société, du moment que le fait tout accidentel de la rencontre, que l'élément concret s'est combiné avec le principe abstrait de la sociabilité, et lui a donné une réalité individuelle et subsistante [XLII]. L'objection proposée tombe donc d'elle-même : mais elle nous donne l'occasion d'approfondir et d'analyser plus intimement la nature de l'être social.

326. Il n'est pas absolument vrai que les considérations précédentes ne démontrent pas que *l'homme vit naturellement en société* : il résulte, en effet, de ce que nous avons dit (319), qu'un homme est nécessairement en société dès qu'un autre homme se joint à lui.

327. Or, nous affirmons qu'il est naturel à l'homme de se rencontrer avec son semblable : cela est naturel; car, supposé que le genre humain se propage, il est mathématiquement impossible que les hommes, en parcourant la partie habitable du globe, nécessaire à leur alimentation, ne viennent à rencontrer d'autres hommes; mais laissons de côté cette nécessité mathématique et considérons plutôt la nécessité morale et la nécessité physique qui obligent naturellement un individu à s'associer avec d'autres. Peut-on nier que l'homme ne se trouve physiquement et moralement dans le besoin de recevoir et de donner aide et secours? comment parviendra-t-il sans cela au bien-être vers lequel il tend sans cesse?

328. Et son origine physique elle-même ne dépend-elle pas du consentement de deux êtres intelligents qui se sont unis pour lui donner l'existence, et former ainsi la société la plus naturelle, la plus élémentaire, la société conjugale? A peine a-t-il vu le jour, n'a-t-il pas un besoin indispensable des soins et de la société de sa mère, n'a-t-il pas besoin du travail et du secours de son père? faible et dénué de tout moyen d'existence, bien plus que l'animal, l'enfant peut-il vivre trois jours, sans le secours naturel de la société? Pour vivre de la vie physique l'homme a donc un besoin absolu de la société; sa vie morale n'en a pas un moindre besoin.

329. La raison étant le caractère essentiel de l'homme, le développement de la vie raisonnable est aussi son besoin le plus impérieux. Que sera la vie raisonnable en dehors de la société? A Dieu ne plaise que je veuille admettre l'abjecte théorie de Romagnosi qui semble ne voir aucune différence entre

l'homme sauvage et l'orang-outang (*a*). La raison humaine, cette participation de la lumière divine, qui fait que l'homme est homme, met entre lui et l'animal une distance infinie, un abîme qui ne permet pas de le comparer à la brute. Mais cette raison est cachée et comme enfouie dans le sauvage, et c'est pourquoi, en développant les éléments moraux renfermés dans son âme, la société lui donne en quelque sorte un être nouveau, une vie nouvelle. C'est la société qui le rend capable de devenir vraiment le roi de la création, et elle lui rappelle en même temps que ce n'est que par elle qu'il le peut être.

330. En effet, l'homme, en dehors de toute société, a-t-il un langage? et s'il en a, à quoi peut-il lui servir? Je n'ai pas à résoudre ici la célèbre question de l'invention du langage, et de la possibilité de cette invention; on peut consulter les auteurs qui l'ont traitée (*b*). Quelle que soit la solution qu'on donne à ce problème, nos conclusions demeurent les mêmes : si le langage nous est donné par tradition, il faut qu'on nous l'enseigne; s'il est inventé par l'homme, c'est évidemment pour qu'il communique sa pensée à d'autres. Une fois en possession de ce précieux instrument, n'importe son origine, l'homme ne peut s'en servir à moins qu'il n'ait quelqu'un à qui il puisse adresser la parole. Ainsi la parole qui semble naturelle à l'homme, nous montre que la société lui est nécessaire et naturelle aussi; car la nature a fait l'homme pour parler, et l'homme qui possède la parole *désire* naturellement la société; de sorte que cette faculté et ce moyen de communication semblent enchaîner l'homme à la société et le forcent moralement à s'unir aux autres hommes.

331. Mais l'homme doit-il nécessairement se servir de ce moyen de communication? Il le doit, puisque son esprit tend naturellement au vrai et qu'il y tend indéfiniment (228). Or, sans la communication de la pensée, que saurions-nous? le genre humain ne serait-il pas condamné à une éternelle enfance? La communication de la pensée entre les hommes est donc une nécessité morale, et par suite la société est moralement nécessaire. C'est par le moyen de la société que l'héritage scientifique des siècles passés nous est transmis; c'est, grâce à son influence, que toutes les vérités y sont journellement fécondées par l'émulation, par la louange, par l'intérêt, par toutes sortes d'avantages; c'est elle qui nous en conserve le dépôt, qui le transmet à nos descendants et donne ainsi aux études et aux recherches des hommes une continuité non interrompue qui les fait, en quelque sorte, persister éternellement.

332. Et quelle n'est pas l'heureuse influence de la société sur la volonté de l'homme? Otez à l'homme le frein de l'éducation, dérobez-le à cette saine atmosphère de la décence publique, privez-le des lumières sociales qui lui

(*a*) Romagnosi. *Introduction*, § 136 et suiv.; cet auteur copie ici J.-J. Rousseau qui enseigne (*Contrat social*, l. I, c. 8) que le passage de l'état de nature à l'état civilisé substitue la justice à l'instinct, et donne à l'homme la moralité dont il était privé.

(*b*) Spedalieri. *Dritto dell' uomo*. L. I, c. 11. — De Bonald. *Législation primitive*. Tom. I. — De Maistre. *Soirées de Saint-Pétersbourg*, deuxième entretien. — Cantu. *Histoire universelle*, tom. I, liv. I, ch. 3, pag. 69. Bruxelles, 1845.

montrent efficacement ce qui est honnête ou déshonnête, affranchissez-le de cette salutaire contrainte de l'opinion, livrez-le à toutes les passions qui se remuent au-dedans de lui : que deviendra-t-il alors, si au milieu même de la société, et avec tant de moyens de perfectionnement moral, nous le voyons parfois encore si effréné, si brutal, si éhonté, si criminel, si esclave de ses passions ?

333. Je passe sous silence les autres avantages de la vie sociale ; je ne dis rien de l'aisance, de l'industrie, des beaux-arts, de tous les biens de la civilisation qu'elle nous procure, biens si considérables que plusieurs ont fait de ces avantages extérieurs le but de la société et le terme de toutes ses espérances. L'homme est donc fait pour vivre en société ; c'est pour lui un besoin, son penchant naturel l'y porte ; et comme physiquement il ne peut naître ni vivre sans elle, il ne peut moralement être privé d'une certaine communication avec ses semblables : dès que les hommes se rencontrent, ils forment la société ou plutôt ils trouvent la société déjà toute formée.

334. Admirons ici comment le Créateur a su plier l'homme à sa volonté et le retenir en société avec autant de douceur que d'efficacité : l'enfant à sa naissance n'est soumis à aucune obligation morale, mais sa faiblesse native et ses besoins physiques le rivent à la société ; à mesure que ses besoins diminuent, le sentiment moral se développe avec la piété filiale et le respect envers ses parents dont il reconnaît la supériorité ; et quelle n'est pas la force de ces sentiments dans un cœur innocent ! Mais bientôt d'autres passions se manifestent en lui ; l'honneur, l'amour, le ressentiment, l'indépendance, mille affections, mille sentiments divers viennent tourmenter son âme, soulever son ardeur juvénile, et semblent devoir le porter à secouer le joug de l'autorité paternelle : c'est alors que, dans la vigueur de l'esprit et du corps, le jeune homme peut songer à s'isoler, à fuir la société, à en mépriser les lois ; mais c'est précisément alors que la raison lui parle avec une grande force et lui montre ses *devoirs*. Repousse-t-il les enseignements de cette auguste maîtresse, plus il s'y montre sourd, plus ses passions prennent sur lui d'empire ; et quand la loi du devoir ne parvient pas à les dompter, qu'arrive-t-il ? ce sont ces passions mêmes qui le retiennent, l'attachent et l'enchaînent à la vie sociale. A l'amour des plaisirs et de la gloire succède, dans l'âge mûr, l'amour de la domination et de la richesse ; et, sur le déclin de la vie, c'est l'amour des enfants et des amis, ou la crainte de se voir abandonné dans sa vieillesse qui retient l'homme dans la société jusqu'à ce qu'enfin le tombeau reçoive sa dépouille mortelle ; ici encore la société l'accompagne ; elle donne des regrets à sa mémoire, une protection à ses cendres : elle fait respecter sa tombe, et assure l'exécution de ses dernières volontés. Qui ne reconnaîtrait ici l'action toujours pleine de force et de suavité du Créateur, action toujours admirable dans la vie sociale, comme dans le monde physique ?

335. Une difficulté se présente ici au philosophe religieux. — Si la société est pour l'homme une nécessité naturelle, elle sera donc pour lui une obligation naturelle (113) ; car la nature nous manifeste la volonté de son auteur,

et nous impose l'obligation de la suivre. Mais alors comment tant de saints anachorètes ont-ils pu se soustraire à cette obligation pour mener une vie solitaire, n'ayant pour toute compagnie que les crocodiles et les lions?

Une difficulté à peu près semblable nous est présentée sous une autre forme par Spedalieri, logicien vigoureux sans doute mais entraîné par la manie, fort commune dans son temps, d'établir la société sur l'hypothèse d'un pacte social. Cet auteur commence par considérer la société comme une création de l'homme; mais comme il est à craindre que fatigué un jour de la gêne du lien social, l'homme ne veuille reprendre sa liberté native, Spedalieri le lui défend en vertu d'un devoir naturel; il établit que tout homme est obligé d'entrer dans la société et que les obligations qu'entraîne le pacte social sont aussi nécessaires, aussi absolues que les obligations naturelles (*a*).

336. Ce raisonnement de Spedalieri n'est pas dirigé contre les anachorètes du christianisme qu'il défend ailleurs (*b*). Mais que fait ce philosophe pour se tirer d'embarras? il a recours à un expédient vraiment curieux : il permet *à celui que la société rend malheureux de se retirer dans la solitude* (*c*); et pour éviter que la désertion ne devienne trop grande, il a soin de faire remarquer que le plus souvent ce malheur n'est pas de nature à permettre qu'on se retire de la société. C'est ainsi qu'il croit sauver, en même temps, les anachorètes et le pacte, la vie solitaire et la vie sociale. Nous pourrions opposer plus d'une difficulté à cette solution; nous pourrions demander quel est le degré d'infortune requis pour légitimer une retraite, qui jugera de ce degré; combien de temps cette retraite peut-elle durer, dans quelles relations se trouveront alors la société et celui qui la déserte? nous ne ferons ici qu'une seule objection. Si le lien social peut nous rendre malheureux, et par suite, cesser d'être obligatoire, il n'est plus une obligation de la loi naturelle, et alors, il n'y a plus aucune loi qui puisse nous imposer le *pacte social;* et si ce pacte est libre, il ne peut m'obliger que de mon consentement exprès. Or, ce consentement, je ne l'ai pas donné, et je suis par-là même dispensé de toutes les lois sociales; heureux ou malheureux, je puis vivre où et comme bon me semble. On voit donc que la prétendue solution de Spedalieri n'est au fond que la réfutation de son propre système.

337. L'imagination n'entre pour rien dans notre théorie, ce sont les faits eux-mêmes qui nous fourniront une réponse : nous distinguerons dans la société l'élément *essentiel* et nécessaire d'avec l'élément *accidentel* et contingent : tout homme est obligé par sa nature de pratiquer envers ses semblables la justice et la bienveillance que lui commande le premier précepte de la loi naturelle. Ce premier principe constitue l'élément essentiel, l'essence de la société (319), et, par conséquent, un devoir absolument indispensable; mais que ce principe, ce devoir soit appliqué à tel homme plutôt qu'à tel autre, dans telles et telles circonstances, ici plutôt que là, etc., cette application est toute particulière et dépend de combinaisons purement *acciden-*

(*a*) Spedalieri. *Dritto dell' uomo.* Lib. I, c. 12.
(*b*) Ibid. Lib. VI, c. 7. (*c*) Ibid. Lib. I. c. 12, § 38.

telles. Il est vrai que, pour la totalité du genre humain, il y a nécessité physique et morale de se trouver habituellement en société; il est vrai que l'individu ne peut guère exister sans quelque relation passée ou présente, habituelle ou actuelle avec le reste du genre humain : mais il n'est pas moins vrai que cette nécessité est une nécessité ou physique ou morale. Or, l'ordre physique et l'ordre moral admettent des exceptions; quand celles-ci dépassent les limites ordinaires du bien, nous les appelons des *merveilles;* quand, au contraire, elles dépassent les bornes ordinaires du mal, nous les appelons des *monstruosités.* Ces exceptions, nous pouvons les admettre dans l'ordre social, ou du moins rien n'empêche qu'elles n'existent dans cet ordre (*a*).

338. Lors même que nous accorderions que l'anachorète vit en dehors de toute société particulière, tout ce qu'on en peut conclure, c'est qu'il est un homme exceptionnel, une rare exception à la loi physique de notre nature intellectuelle, mais non à la loi morale qui nous impose des devoirs d'humanité envers nos semblables.

Il est vrai que, par elle-même, toute loi est perpétuelle; l'homme est toujours tenu de ne pas s'y opposer, mais il n'est obligé d'agir positivement d'après cette loi, que dans des circonstances convenables (112). Ainsi, dans la supposition que les anachorètes n'ont aucune relation avec les sociétés particulières, s'ils ne peuvent pratiquer positivement envers elles les devoirs sociaux, ils doivent être disposés à les pratiquer quand l'occasion s'en présentera, et c'est dans cette disposition qu'ils se trouvent réellement.

339. Mais cette supposition est fausse; la vie érémitique n'est pas réellement antisociale, ainsi que le suppose l'objection (335). Le lien social n'est pas, comme le prétend le sensualisme, un simple rapport de lieu ou de temps; c'est, avant tout, un rapport harmonique de pensée et de sentiment. Quelque isolé qu'on se l'imagine, le chrétien se regarde toujours comme un membre de cette société que le Christ a fondée, que les Apôtres ont propagée, qui a eu les SS. Pères pour maîtres, et les martyrs pour défenseurs. De plus, on peut agir dans l'intérêt d'une société sans être avec elle dans un contact immédiat; le philosophe qui, dans la solitude du cabinet, se livre à des travaux théoriques qui peut-être ne verront jamais le jour, ne se croit pas pour cela étranger à la société; au contraire, il s'estime à bon droit plus utile à la société que ceux qui préparent la nourriture ou le vêtement. D'ailleurs, les anachorètes peuvent être en relation avec la société, prendre part à ses desseins, y faire servir les moyens dont ils disposent, et bien que physiquement isolés, se trouver ainsi dans une vraie communication morale avec elle. Tels furent de tout temps les solitaires dans le christianisme; intimement unis à la société chrétienne dont ils admettaient les dogmes et observaient les lois, ils étaient sans cesse en communion de pensées et d'affections avec tous les enfants de l'Eglise; pleins d'amour pour leurs

(*a*) Quand l'homme s'éloigne de la société parce qu'il n'en a pas besoin, on l'appelle *solitaire;* quand il prend la société en haine, on le nomme *misanthrope* et sauvage. Aristote, *Polit.*, lib. I, c. 2.

frères, ils priaient pour et avec eux; et après avoir donné à la société, dans la personne des pauvres, leurs richesses matérielles, ils répandaient sur elle avec la lumière de leurs exemples et le vif éclat de leurs vertus, tous les trésors de leurs mérites et de leurs bonnes œuvres. Ces considérations feront sans doute sourire l'incrédulité qui les prendra en pitié : pour elle ces communes espérances sont une folie; ces longues prières, un temps perdu; ces austères vertus, un fanatisme absurde; soit, mais on ne peut nier que c'est par ces moyens, quels qu'ils soient, que les anciens solitaires appartenaient réellement à une vraie société, à la société chrétienne; tout comme l'ambassadeur d'un prince, l'envoyé d'une académie, un voyageur quelconque font toujours partie de la société civile, littéraire ou domestique dont ils sont temporairement éloignés et pour laquelle ils continuent de s'employer.

340. Nous avons, dans ce chapitre, tâché de mettre en lumière des notions qui nous semblent d'une grande importance puisqu'elles sont le fondement du droit social; l'analyse des faits nous a montré : 1° que l'être social, la vie sociale est une propriété *essentielle* de la nature humaine; 2° que l'homme est donc naturellement en société, dès qu'il est en relation avec ses semblables; 3° qu'il y a pour lui une double nécessité, morale et physique d'être en relation avec eux; 4° qu'au concret et individuellement la nature ne détermine pas telle relation plutôt que telle autre; 5° enfin, que dans toute société existant de fait, il y a deux éléments très-différents : un élément général déterminé par la nature, et un élément particulier déterminé par le fait de l'homme.

Ainsi la question de l'origine de la société est double : nous avons résolu le problème général par la nature même de l'homme, en combinant l'idée de société et le fait naturel (309) avec le premier principe de la moralité (319); nous devrions maintenant résoudre la question spéciale de l'origine des sociétés particulières; mais il nous faut auparavant analyser plus en détail la société générale en étudiant toutes ses diverses relations intérieures; nous pourrons alors, dans toutes les applications particulières, distinguer toujours les deux éléments que nous avons reconnus sans jamais les isoler.

CHAPITRE III.

DE LA JUSTICE ET DU DROIT SOCIAL.

SOMMAIRE.

341. L'idée d'*ordre* produit l'idée de *droit* : analyse de cette idée. — 342. Cette notion indique un pouvoir non matériel — 343. fondé sur la vérité et sur la justice ; de là vient que le *titre* du droit est un titre irréfragable, — 344. et ne peut être invoqué que par des êtres intelligents. — 345. Dans quel sens on prend les expressions : *droit* sur les biens, *droit* sur les actions, etc. — 346. Différence entre le *droit* et l'*autorité*. — 347. Le droit vient de l'ordre qui assujétit une intelligence au bien d'une autre intelligence. — 348. L'homme est la matière et l'occasion de cet ordre. — 349. Droits aliénables et inaliénables. — 350. Définition du droit. — 351. Obstacles à l'exercice du droit : la violence, la collision, — 352. l'obscurité ; droits non rigoureux. — 353. Notion de la justice sociale. — 354. Fondements de la justice : *égalité naturelle spécifique,* — 355. *inégalité naturelle des individus.* — 356. Conciliation de ces deux principes : l'égalité est la base de l'inégalité. — 357. Application de ces principes aux biens *individuels* et aux biens *sociaux.* — 358. La justice *commutative* et la justice *distributive.* — 359. Premier droit correspondant au premier devoir social. — 360. L'indépendance, qui existe dans l'ordre abstrait, — 361. est limitée par la collision avec les droits d'autrui. — 362. Le droit n'est pas annulé par la collision. — 363. Règles à suivre quand il y a collision. — 364. Conclusion.

341. La société, nous l'avons vu, est une conséquence nécessaire de la nature humaine; elle n'est que l'application du premier principe moral à l'association naturelle d'individus qui sont unis entre eux par des *devoirs* réciproques. L'ordre moral est donc la base de la société, car tout devoir est fondé sur un ordre moral résultant d'un ordre naturel (103, 107). Or, l'idée de l'ordre est la règle naturelle de l'intelligence, puisque l'ordre n'est pas autre chose que la *vérité;* cette idée est aussi la règle qui oblige la volonté, parce que l'ordre n'est pas autre chose que le *bien.* On ne peut concevoir la société sans l'idée d'un *devoir* qui oblige l'homme à agir pour le bien d'un autre, et sans l'idée d'une sorte de pouvoir correspondant à ce devoir [XLIII], pouvoir qui détermine l'homme à agir ainsi, en vertu des lois que l'ordre manifeste également à celui qui a le devoir et à celui qui a le droit; car nous appelons *droit* ce pouvoir de l'un qui correspond au *devoir* de l'autre.

Nous avons déjà constaté (124) que la première idée du *droit* ou de l'*équité* se produit dans le sens moral à la vue de l'ordre qui dirige nos actions vers la fin essentielle de notre nature : mais d'où viennent à cette idée les caractères que nous découvrons dans les droits qu'un homme peut avoir par

rapport à un autre homme? et quels sont les caractères? Déterminons d'abord ces caractères par l'analyse des idées que réveille en nous le mot *droit;* nous chercherons ensuite comment ces idées se produisent logiquement dans notre esprit.

342. N'est-ce pas méconnaître la propriété des termes que de dire qu'un tremblement de terre a le droit de renverser les maisons, qu'un loup a le droit de dévorer un troupeau? c'est évidemment là un langage abusif; le mot *droit* appartient à l'ordre moral et ne peut s'appliquer qu'aux êtres intelligents. L'exercice du droit suppose de plus l'usage et non pas seulement le principe, le germe de la raison; un enfant, un insensé n'*exerce* pas proprement de droits, bien qu'il puisse réellement en avoir. Ainsi, dans nos idées et dans notre langage, le droit est proportionnel à la raison : la faculté de la raison répond à la faculté d'avoir des droits; l'exercice de la raison à l'exercice du droit.

Mais que signifient ces mots *avoir un droit?* nous l'avons dit : posséder un droit, c'est posséder un *pouvoir*. Ainsi, quand nous disons qu'un propriétaire a le droit de disposer de son bien, nous disons qu'il en a le pouvoir? quel est ce pouvoir? le brigand qui tient un voyageur en son pouvoir, a-t-il pour cela le droit de le retenir? Assurément non : seule, la force matérielle est plutôt le contraire du droit, dans notre manière de voir; le *droit* est donc un pouvoir indépendant de la force; le droit peut exister sans la force, comme la force peut exister sans le droit.

Cependant tout *pouvoir* suppose une certaine *force;* et si le droit est un pouvoir, il faut qu'il soit au moins une force morale; car nous ne connaissons que deux forces dans la nature : l'une physique qui agit sur les corps, l'autre morale qui agit sur les esprits. Avoir un droit, c'est donc avoir un pouvoir moral, une force morale sur les esprits.

343. Et comment peut-on agir sur les esprits? il n'y a que le vrai qui puisse agir sur l'intelligence et le bien sur la volonté; le droit est donc un pouvoir fondé sur le vrai et le bon, pouvoir irrésistible sur l'intelligence qui ne peut refuser son assentiment à la vérité connue, pouvoir qui s'exerce en présentant à la raison d'un autre une vérité qui lui montre que l'action qu'on prétend obtenir de lui se trouve évidemment liée pour lui à l'acquisition du souverain bien; cette vérité, base démonstrative du droit, on l'appelle ordinairement *titre* du droit.

344. Cette dernière considération nous indique la raison métaphysique qui nous fait appliquer le mot droit aux seules relations entre les êtres intelligents; *présenter* une vérité et la *percevoir*, c'est la propre fonction de l'intelligence. Mais si cela est, comment pouvons-nous dire que nous avons des droits sur des actions, sur des biens qui sont évidemment privés d'intelligence? Pour nous rendre compte de ces expressions, nous devons considérer ces objets comme la *matière* et non comme le *terme* d'une relation; il y a une grande différence entre *avoir des droits à l'égard de quelqu'un*, et *avoir des droits sur quelqu'un*; l'expression *à l'égard de* indique le terme de la relation et ne s'applique qu'aux êtres intelligents;

on ne dira pas qu'on a des droits à l'égard de son cheval, de son champ, de son chapeau, etc. ; tandis que le mot *sur* indique la matière sur laquelle le droit s'exerce et peut s'appliquer indifféremment à toute espèce d'êtres ; ainsi l'on dira qu'on a des droits sur un serviteur, sur un champ; sur un cheval, etc.

Dans le cas où l'objet d'un droit n'est pas le terme moral de ce droit, quelle peut être la personne à l'égard de laquelle nous avons ce droit? y a-t-il des droits qui n'ont aucun devoir correspondant? et quand nous disons que *tout homme a le droit de chercher son bonheur*, ce droit correspond-il à un devoir de la part d'un autre? L'ermite, dans le fond de sa solitude, n'est-il pas en possession de ce droit?

345. En faisant attention à la propriété des termes, aux nuances délicates du langage, nous voyons qu'on n'emploie cette phrase : *un homme a le droit de chercher son bonheur*, et autres semblables, que dans le cas où l'on pense à la possibilité qu'a un autre homme d'empêcher l'exercice de ce droit. Si nous n'avons pas cette idée, au moins implicitement, nous dirons que l'homme doit et peut chercher son bonheur; mais ce devoir exprime une simple passivité morale; ce pouvoir signifie que cette action est *licite* pour celui qui est dans une certaine dépendance, et non pas qu'elle est un *droit* proprement dit qui impose aux autres un *devoir ;* l'idée propre de droit suppose toujours un terme proportionnel, un être intelligent lié par un devoir moral.

Ainsi le droit sur nos biens, sur nos actions n'est, à parler rigoureusement, un droit que parce qu'il impose aux autres l'obligation de respecter la libre disposition de nos actions et de nos biens ; c'est un droit négatif. Au contraire, un droit positif suppose en outre une obligation positive chez un autre de poser un acte en notre faveur ; l'un et l'autre de ces droits a toujours pour terme un être doué de raison.

346. Ces considérations nous montrent encore la différence essentielle qui existe entre l'*autorité* et le *droit* (*a*); le droit ne fait que *présenter* la connexion d'un acte avec l'ordre là où connexion existe déjà, l'autorité *produit* cette connexion du fait avec l'ordre là où elle n'existait pas d'abord (101). Ainsi le général d'armée, qui, dans une guerre légitime, ordonne une démolition, un assaut, avait préalablement le droit de donner cet ordre, et, à son tour, par l'autorité, il produit dans ses soldats le droit de faire cette démolition, cet assaut, droit qu'ils n'avaient pas auparavant. L'autorité est donc un droit, mais le droit n'est pas toujours une autorité.

347. Ce que nous avons dit du droit social, ou comme l'appelle Romagnosi (*a*), du *droit juridique*, nous montre comment nous parvenons à

(*a*) M. Cousin eût été plus exact, s'il avait dit, dans son *Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIII*[e] *siècle*, 8[e] leçon, p. 243 (Ed. Hauman. Brux., 1841) : Qu'est-ce que la souveraineté? c'est *un* droit; et non pas : c'est *le* droit.

(*a*) Voyez Romagnosi, *Introduction*, page 196. — Cette expression constitue une vraie tautologie que nous ne pouvons admettre; droit *social*, au contraire, exprime la nature même du droit dont nous parlons ici : c'est le droit qui s'exerce d'homme à homme, d'intelligence à intelligence.

cette idée, qui a le même fondement que l'idée du devoir, résultant comme elle du rapport intime qui lie un acte à l'ordre naturel. L'un s'exprime par un terme passif, *devoir*; l'autre par un terme actif, *pouvoir*; tous deux sont donnés par l'ordre. Ainsi, quand l'ordre me fait connaître une intelligence obligée envers une autre intelligence, je dois reconnaître dans celle-ci un *droit*, un pouvoir à exercer à l'égard de la première. Supposons que la raison m'impose le devoir de vous rendre l'obéissance, le respect, de vous témoigner de l'amour, de vous donner de l'argent, etc., la raison vous confère aussitôt le droit d'exiger de ma part l'accomplissement de ces devoirs; au fond, ce n'est pas votre droit qui engendre mon devoir, ni mon devoir qui produit votre droit; mais l'un et l'autre découlent également des lois de l'ordre, lois qui nous sont promulguées par la raison [XLIV]. M. Royer-Collard a donc eu raison de blâmer Wattel qui affirmait que *le devoir engendre le droit*, parce que tout droit est corrélatif à un devoir; cette critique est parfaitement juste quand on envisage le droit relativement au devoir de la partie opposée; mais si l'on s'élève plus haut, et que l'on considère le devoir par rapport à l'auteur même de l'ordre, on comprend qu'alors c'est véritablement le devoir qui engendre le droit; car on ne peut, dans ce cas, concevoir un droit sans un devoir préalable envers le créateur de l'ordre, qui nous impose ce devoir et nous garantit ce droit (*a*).

On peut encore considérer le droit comme engendrant une obligation soit habituelle, soit actuelle : dans le premier cas le droit est proprement une faculté morale qui existe parce qu'ainsi l'a voulu l'auteur de la société; mais il arrive souvent que cette faculté ne produit pas son dernier effet, son acte propre, l'homme qui la possède ne manifestant aucunement la volonté d'en user. Ainsi, le tireur qui crée une lettre de change use du droit qu'il possède à l'égard de celui qu'il charge de payer à l'échéance la somme indiquée; mais celui-ci n'est tenu de payer cette somme, que lorsque la lettre lui a été présentée avec les formalités requises par le preneur ou le porteur. C'est alors seulement que le droit, d'habituel qu'il était, devenant actuel, rend également actuel le devoir du débiteur, et c'est dans ce sens qu'on peut dire qu'un droit actuel produit un devoir actuel, bien que l'un et l'autre tirent leur origine commune et première de l'ordre moral lui-même et de son auteur.

348. Quand nous nous imposons un devoir, quand nous acquérons un droit, ce n'est pas nous qui formons, qui fondons ces liens sacrés du devoir et du droit; nous fournissons seulement la condition matérielle de l'un et de l'autre; nous entrons spontanément dans une relation qui, en elle-même, est irrévocablement déterminée par l'ordre naturel à nous imposer un devoir, à nous accorder un droit à l'égard d'un tiers (*b*). Et de même

(*a*) Wattel, *Droit des gens annoté*, t. III, § 3.

(*b*) M. Pérez, dans un article sur la *perfection civile*, inseré dans le *Journal de statistique de Palerme* (année 1840, 2e livr., p. 203), dit fort bien que le droit est *absolu* dans sa nature et *contingent* dans son application. C'est aussi l'idée de Romagnosi, qui se contredit néan-

que nous pouvons entrer dans ces relations matérielles à notre insu, sans les vouloir ni les comprendre, de même aussi nous pouvons contracter des devoirs ou des droits malgré nous, sans les connaître, sans en comprendre la portée.

349. Il suit de là que certains droits sont inaliénables : si tous les droits n'étaient créés que pour un avantage purement individuel, ils pourraient tous être aliénés, comme nous le verrons plus amplement dans la suite. Mais les droits, qui naissent de l'ordre, tendent le plus souvent à procurer le bien commun, et, par conséquent, ils ne peuvent disparaître qu'avec la société elle-même; ils existent indépendamment de la volonté des particuliers et souvent même des sociétés particulières, à moins que celles-ci ne viennent à se dissoudre. Ainsi, le père ne peut aliéner le droit qu'il a d'être obéi par son fils, ni celui-ci le droit qu'il possède d'être convenablement élevé par son père; ces droits sont fondés sur l'ordre naturel et constituent des devoirs d'où résulte le bien de la société universelle.

350. Cette analyse nous amène à définir le droit social : *un pouvoir irréfragable fondé sur la raison;* par les mots *fondé sur la raison*, nous indiquons une relation morale; par l'expression *pouvoir*, nous le distinguons d'avec le devoir qui est le terme opposé de cette relation; par la qualification d'*irréfragable*, nous restreignons ce pouvoir en ne l'étendant pas à tout ce qui est *licite*, et nous le déterminons comme droit *social* en exprimant la faculté qu'il a de lier, d'obliger la volonté d'autrui.

351. Cette force irréfragable qui enchaîne la liberté d'autrui peut néanmoins rencontrer différents obstacles : elle peut les trouver soit dans la force physique, dans la *violence*, soit dans les droits d'autrui qui peuvent être *en collision* avec le nôtre. Bien que le droit subsiste alors, il ne peut avoir de manifestation extérieure, tout comme en physique il y a des forces qu'on appelle *mortes*, parce qu'une réaction les neutralise et les empêche de se manifester.

352. Le droit peut encore être obscurci et neutralisé dans son titre ou dans sa matière; c'est ce qui arrive surtout quand il provient et dépend de certaines affections de l'âme; tels sont les droits de l'amitié, de la reconnaissance, etc.; ces droits n'ont pas toujours des *titres* parfaitement clairs : il n'y a pas toujours de proportion exacte entre le *droit* et la *mesure* dans laquelle on doit le respecter; la loi sociale humaine ne peut ni donner une règle exacte pour tous les cas, ni juger rigoureusement les transgressions; c'est pourquoi on appelle cette sorte de droits, droits imparfaits ou *non rigoureux* [XLV]. Ces droits ne cessent pas pour cela d'être irréfragables; mais l'obscurité qui enveloppe leur titre ou leur matière, les empêche de lier aussi efficacement l'intelligence et la volonté; et, de plus, il arrive souvent que d'autres combinaisons morales viennent en suspendre les effets, comme nous le verrons bientôt (361).

moins en réduisant l'éternelle immutabilité et la nécessité du droit *à une banalité sans conséquence.* (*Giurisprud. teor.*, p. 1, lib. IV, c. 5, n° 7, § 1941.)

353. L'idée de la justice sociale découle naturellement de l'idée du droit : une âme bien faite admire l'ordre et l'aime (286 et suiv.) en soi-même comme dans les autres; elle est naturellement portée à faire en sorte que l'accomplissement du devoir corresponde exactement au droit. Or, cette inclination habituelle à poser cette sorte d'équation, c'est la *justice*. Mais pour établir cette égalité, pour poser cette équation, il faut que nous ayons un fondement, des raisons; quelles sont donc ces raisons?

354. La justice sociale est une justice d'homme à homme (314, 319); quels rapports y a-t-il d'homme à homme? Quand nous considérons l'homme d'une manière abstraite, c'est-à-dire, avec les propriétés essentielles de l'*humanité*, comme *animal raisonnable*, il est évident que d'homme à homme il ne peut exister que des rapports parfaitement égaux, une égalité parfaite, homme à homme, c'est l'humanité répétée deux fois, ce sont deux idées identiques; il ne peut donc y avoir un rapport d'égalité plus parfait. D'où je conclus que, de fait, la justice sociale doit rendre tous les hommes parfaitement égaux dans les *droits de l'humanité*, comme le Créateur les a rendus parfaitement égaux dans leur nature humaine, et que l'homme, en observant cette justice, ne peut manquer d'accomplir la volonté de celui qui l'a mise en nous.

355. Mais on me dira que l'homme abstrait n'existe pas, que l'humanité deux fois répétée est une chimère, qu'il n'y a que des hommes à l'état concret, associés à d'autres hommes, des individus doués de forces réelles, de propriétés déterminées, et que, parmi ces hommes concrets, nous voyons toute autre chose que l'égalité. L'âge, le génie, la force, l'adresse, etc., tout est inégal parmi eux, tout est inégalité, et cette inégalité résulte immédiatement de la nature qui produit les individus aussi bien que l'espèce. Nous serions donc en droit de conclure que les hommes, de leur nature, sont individuellement inégaux et spécifiquement égaux, et qu'on agira d'après la justice en respectant les droits individuels de ceux avec lesquels on est en relation [XLVI].

356. Il faut considérer que cette inégalité individuelle et cette égalité spécifique ne sont pas contradictoires : que sont, en effet, les propriétés individuelles par rapport aux propriétés spécifiques? elles constituent un ensemble de diversités individuelles par lequel nous agissons et développons les forces de la nature.

Or, en ajoutant des quantités inégales à une quantité égale, nous aurons des sommes inégales : à la quantité égale des propriétés spécifiques de l'*homme* ajoutez l'individualité du *fils*, le total homme-fils sera par rapport à l'homme-père dans la relation d'un débiteur; car être *fils*, c'est avoir reçu l'existence, être *père* c'est l'avoir donnée; celui qui la donne et celui qui la reçoit sont égaux en tant qu'hommes, et ne se doivent rien l'un à l'autre : mais l'un ayant reçu quelque chose de l'autre, celui-ci a droit à une compensation, pour que l'égalité soit rétablie. La justice veut donc que le fils rende au père un équivalent de l'existence qu'il a reçue de lui; et la justice le veut ainsi précisément parce que l'humanité qui est égale dans l'un et dans l'autre,

réclame hautement cette *égalité* comme un droit qui lui est propre. C'est ainsi que l'inégalité des droits individuels du père et du fils, et en général de tous les droits individuels, est la conséquence nécessaire de l'égalité spécifique, loin d'être en opposition avec elle. Cette égalité est la base de toutes les inégalités individuelles, comme la *nature unique est le fondement de toutes les individualités diverses.* Aussi ne pouvons-nous comprendre l'étrange aberration de ces modernes démagogues qui prétendent que l'inégalité des hommes est contraire à la vraie éducation des peuples, qu'elle est inadmissible et coupable devant Dieu ; et qui cependant exceptent de cet anathème l'inégalité du génie et celle de la vertu (*a*). La différence du sexe, celle du tempérament et des forces physiques, celle des rapports civils et particuliers, mille autres causes accidentelles rendent-elles donc les hommes moins inégaux? pourquoi négliger ces différences et tenir compte de la diversité du génie et de la vertu? Je le répète, tout est inégalité dans les individus, bien que leur nature soit parfaitement égale ; l'égalité règne dans l'ordre abstrait et idéal; dans le monde réel l'inégalité est inévitable : on ne la détruira pas. Ces idées sont évidentes : pour les obscurcir, il faut que la volonté parvienne à pervertir la rectitude de l'entendement.

357. Une conséquence de ces principes, c'est l'immense différence que met la justice entre les biens individuels et les biens communs ou sociaux. L'individu qui reçoit une certaine quantité d'un autre qui ne lui doit rien, est obligé de lui rendre cette même quantité, s'il veut rétablir l'égalité de la justice ; l'égalité numérique ou de quantité constitue donc la justice entre égaux, laquelle ne subsisterait plus s'il y avait plus d'un côté et moins de l'autre ; car le droit du donateur s'étend tout juste sur la quantité qu'il donne, ni plus ni moins, et ce droit s'acquitte en rendant la même quantité. Supposons, au contraire, deux ou plusieurs individus s'associant dans un but commun, des marins pour découvrir une terre lointaine, des instituteurs pour donner l'éducation ; s'ils viennent à se disputer pour la prééminence ou pour un office quelconque, faudra-t-il donner à chacun la même fonction? l'égalité de quantité sera-t-elle ici la règle de la justice? ce serait une chose ridicule et impossible. Dans ce cas, l'égalité doit consister dans une certaine proportion de la fonction à la capacité, de la récompense au mérite, du châtiment à la faute; l'ordre réel tout entier doit se rapprocher, autant que possible, des proportions idéales du moyen à la fin; dans cet ordre, chacun doit se trouver satisfait de contribuer, pour sa part et par un moyen différent, à la fin commune que tous se proposent.

358. La justice qui établit l'égalité de *quantité* entre les individus s'appelle *commutative,* parce qu'elle règle les contrats de commerce et l'échange des biens matériels. La justice qui procure l'égalité de *proportion* pour le bien commun se nomme *distributive,* parce qu'elle dirige les administrateurs publics dans la distribution des fonctions sociales.

359. Après avoir basé les idées de droit et de justice sur les faits

(*a*) Mazzini, *Santa alleanza,* § 6.

naturels, sur l'égalité spécifique et l'inégalité individuelle, nous pouvons en toute sécurité étudier séparément les *droits* et les *devoirs sociaux;* ils résulteront nécessairement de la nature et des faits. Or, le premier principe de la moralité, appliqué à l'être social, nous impose l'obligation de procurer le bien d'autrui et de nous abstenir de tout ce qui lui est contraire ; il s'ensuivra que les autres auront un droit corrélatif à cette obligation, et qu'ils pourront se procurer leur bien particulier, sans que nous puissions les en empêcher tant que ce bien particulier ne devient pas un obstacle à notre bien propre.

360. C'est une première et naturelle conséquence de l'*égalité spécifique;* tous les hommes sont également hommes, toutes les intelligences sont également intelligences ; la seule qualité d'être homme ne peut donc jamais nous obliger de céder à un autre l'usage de notre esprit, de notre volonté, ou d'une action quelconque de ces facultés. Voilà le droit que produit l'identité de nature, et c'est de ce droit que nous devons nous occuper dans la théorie de l'être social et des *devoirs de la société en général,* devoirs qui obligent naturellement tous les hommes. Nous développerons plus tard les conséquences de l'inégalité individuelle, quand nous traiterons en détail des sociétés particulières et concrètes.

Ainsi, à ne considérer que la seule propriété d'être homme, tous les hommes ont un égal droit de faire ce qui leur paraît devoir mieux procurer leur bien propre; sous ce rapport, nul ne peut s'opposer au droit d'autrui, sans manquer à l'*ordre* de la justice qui a constitué ce droit. Ce pouvoir irréfragable de se procurer ce qu'on croit être son bien, sans que personne ne puisse raisonnablement s'y opposer, n'est pas autre chose que le droit d'*indépendance;* l'homme comme homme, considéré dans la seule humanité, le possède pleinement : comme tel, il est indépendant [XLV].

361. Examinons maintenant quelles sont les limites de cette indépendance, de ce droit irréfragable d'agir pour son bien propre. Par elle-même, la tendance au bien est illimitée dans l'homme (30) : elle ne peut donc avoir d'autres limites que celles qui lui sont imposées, soit par l'objet même du droit qui peut venir à manquer, soit par les droits d'autrui qui peuvent empêcher son action. Tout homme peut donc déployer tout ce qu'il a de force et d'énergie pour se procurer son *véritable* bien, le bien de l'ordre (19) : la seule restriction à ce droit, c'est qu'il ne soit pas opposé au droit d'autrui ; quand cela arrive, il y a collision entre deux droits opposés, et l'action du droit le plus faible doit rester suspendue ; car il est impossible que ces deux droits fondés sur la raison soient *actuellement* et en même temps contraires entre eux [XLVIII] ; ou, ce qui revient au même, il est impossible que la même raison qui dit à l'un qu'il doit recevoir, ordonne en même temps à l'autre de ne pas donner.

362. Il importe de remarquer que le droit le plus faible n'est pas anéanti ; il est seulement suspendu par la rencontre d'un droit plus fort (*a*), et ce

(*a*) Il y a une grande différence entre une opposition de *titres* et une collision de *droits :*

dernier suspend l'action du premier pour autant qu'il y rencontre un obstacle, mais pas *au delà*. Ainsi, quand un fils, par l'effet d'un droit plus fort de son côté, se trouve dispensé de respecter un droit du père, dans le choix d'un état par exemple, il ne s'ensuit pas que ce droit du père vienne à cesser tout à fait. La raison en est évidente : le droit naturel est une conséquence de l'ordre naturel ; dans le cas de collision, l'ordre ne change que *relativement* au droit en question, il reste *en lui-même* ce qu'il est ; car l'ordre naturel, la morale naturelle sont immuables. Les droits ne changent pas et ne peuvent pas changer en eux-mêmes parce qu'ils sont en collision : leur action seule reste accidentellement suspendue.

363. Mais en quoi consiste la *faiblesse* ou la *force* d'un droit? le droit c'est le pouvoir qu'engendre l'ordre manifesté à la raison (347); il sera d'autant plus fort que l'objet sera plus important, l'ordre plus universel et l'évidence plus grande. Pour le droit, comme pour toute autre faculté, c'est de l'objet que résulte avant tout sa spécification, sa détermination (23 et suiv.), et l'objet est dit important parce qu'il *emporte* avec lui un vrai bien. L'ordre plus ou moins *général* détermine aussi la force du droit, car l'ordre ne peut mouvoir notre raison et notre volonté que parce que la tendance au bien est nécessaire (343) ; or, ces facultés doivent d'autant plus approuver le bien, qu'il est plus général et qu'il embrasse des biens particuliers plus importants. Ainsi, toutes choses égales d'ailleurs, un droit social doit être préféré à un droit individuel, un droit public à un droit particulier, etc. C'est pour le même motif que l'*évidence* du titre vient également renforcer le droit : car celui-ci ne peut agir sur la volonté que par l'intermédiaire de l'intelligence; plus donc le titre du droit sera évident pour l'intelligence, plus aussi le droit agira fortement sur l'intelligence et sur la volonté.

364. Résumons brièvement ce que nous avons dit jusqu'ici de l'être social : l'homme obéit à la nature et à son auteur en faisant le bien (112); tous les hommes ont la même nature ou impulsion primitive (7, 314); il s'ensuit que je dois leur faire du bien comme à moi-même. Tous les hommes travaillant ensemble, avec des moyens communs, à l'acquisition du même bien, c'est là l'idée de la société ; par conséquent, dès qu'ils viennent à se rencontrer, tous les hommes sont naturellement en société, et cela en vertu de la loi d'amour, loi qui résulte de l'ordre établi par le Créateur ; cet ordre est manifesté également à celui qui a le devoir et à celui à qui il est dû : ce dernier peut donc exiger de l'autre l'accomplissement de ce devoir, il a un droit à son égard. Celui qui aime l'ordre ne peut refuser ce qu'il doit à autrui, et c'est la justice qui l'excite à établir une parfaite égalité entre le droit signifié et le devoir accompli.

des titres opposés sont des vérités incertaines ou des faits contraires (343) ; or, une vérité incertaine, ne pouvant exiger l'assentiment d'autrui, ne peut produire un vrai *droit*. La collision des droits suppose l'existence de deux ou de plusieurs *droits réels* dans un ordre déjà appliqué de fait : aussi longtemps que le fait persiste, le droit persévère également ; les effets seuls sont suspendus : par exemple, quand la matière est la même pour chacun des intéressés et ne peut leur suffire à tous.

CHAPITRE IV.

DES DROITS ET DES DEVOIRS SOCIAUX EN GÉNÉRAL.

SOMMAIRE.

365. Division des devoirs sociaux. — 366. La *véracité* est un devoir; elle est la base de la société, et découle de la nature de l'homme. — 367. Différence entre le mensonge et l'équivoque. — 368. Comment il faut d'après cela diriger ses actions. — 369. Le mensonge est une injustice, dommage qu'il cause, obligation qu'on a de l'empêcher. — 370. La véracité, base des devoirs conventionnels. — 371. La vérité est nécessaire, parce qu'elle est un bien par elle-même. — 372. Le mensonge est coupable, le silence ne l'est pas. — 373. Devoirs relatifs à la volonté des autres : leur vouloir du bien, — 374. ne pas les entraver dans l'acquisition du souverain bien : *honnêteté publique.* — 375. L'honneur, l'amour, la bienséance. — 376. Obligation d'aimer ses ennemis; — 377. elle est fondée sur la nature. — 378. La vengeance est un crime antisocial. — 379. Devoirs relatifs à la vie : la conservation. — 380. Ce devoir autorise la défense. — 381. Qu'il n'est permis de tuer ni un juste agresseur, — 382. ni l'agresseur injuste, quand on peut prévenir l'attaque, — 383. ou quand il ne peut nous causer qu'un médiocre dommage dans nos biens, — 384. ou quand je puis l'écarter autrement. — 385. Hors de ces cas on peut le tuer, — 386. parce qu'il viole l'ordre et se prive ainsi de ses droits, — 387. et qu'il le fait librement, sans aucune nécessité. — 388. On a droit de priver l'agresseur de ses moyens d'attaque. — 389. Le droit de tuer l'injuste agresseur n'existe plus, quand ce moyen est inutile ou insuffisant. — 390. Dans le cas d'injuste agression, on a le droit d'être secouru par les autres. — 391. Résumé. — 392. Se défendre, même en tuant l'agresseur, est *un devoir,* quand d'autres ont *droit* à cette défense. — 393. Le duel; son origine; — 394. sa définition. — 395. Le duel est contraire à la loi qui permet la défense naturelle; — 396. à la nature de l'honneur; le duel n'est pas une preuve de courage. — 397. C'est un usage superstitieux, quand on le croit un jugement de Dieu. — 398. Le devoir de la conservation autorise la sustentation personnelle, — 399. et produit le droit de *propriété,* — 400. c'est-à-dire le droit d'avoir le nécessaire; — 401. de n'en pas être privé malgré soi; — 402. d'exclure tout autre de sa propriété, d'en user, de la revendiquer. — 403. L'instinct prouve la propriété naturelle; — 404. elle n'est donc pas tout entière d'institution humaine. — 405. Equivoque dans la communauté primitive des biens. — 406. La propriété immobilière provient du droit de n'être pas esclave, — 407. et du fait de la propagation et de la culture nécessaire. — 408. Le partage des biens ne provient pas de l'état *natif* mais de l'état *naturel* de l'homme. — 409. La culture, le travail est un acte libre de l'individu, sinon de l'espèce. — 410. Contradiction apparente de Suarez. — 411. Equivoque dans la supposition d'un partage primitif. — 412. Comment on acquiert la propriété; moyens primitifs : l'occupation; — 413. moyens secondaires; — 414. donation volontaire; — 415. contrats onéreux et gratuits; — 416. Ceux-ci exigent la reconnaissance en retour. — 417. On peut acquérir une propriété sans aucune intervention de la volonté. — 418. Changement dans le propriétaire; principes naturels concernant les testaments — 419. Changement de fait dans le non-propriétaire. — 420. Changement dans la propriété; ce que c'est qu'une *action* en dommages et intérêts.

365. Nous avons déduit les notions *société*, *devoir*, *droit*, *justice*, du premier principe de la vie morale : « faites le bien. » Nous en avons vu sortir l'obligation de la *charité* naturelle, et le droit d'*indépendance* personnelle; nous devons maintenant appliquer les notions primitives aux individus associés par la tendance au bien commun, pour en tirer les devoirs et les droits secondaires de l'ordre universel. N'oublions pas que ces conclusions se rapportent toutes à l'homme considéré d'une manière abstraite (354); pour pouvoir les mettre en pratique, il faut les appliquer aux individus d'une société particulière et les combiner avec les différentes formes sociales (*a*).

Nous avons vu que faire du bien aux autres hommes, c'est leur vouloir le bien qu'on se veut à soi-même : or, le bien que je me dois procurer à moi-même, c'est d'abord le perfectionnement de mon intelligence; c'est ensuite celui de ma volonté; ce sont enfin les biens de la vie (260, 265, 270 et suiv.); nous pouvons également réduire à ces trois chefs tous nos devoirs envers les autres hommes.

366. Et d'abord, nous devons la vérité à l'intelligence de nos semblables; de là l'obligation de leur dire la vérité, le devoir de la *véracité;* et cette obligation est d'une extrême importance, car la société tout entière repose sur l'accomplissement de ce devoir. Qu'est-ce en effet que la société, sinon l'union des esprits par la conformité des jugements d'où résulte l'accord des volontés et des actions? Comme cet accord ne peut résulter d'une détermination naturelle, puisque l'intelligence est naturellement déterminée (12), il doit être l'effet de la communication mutuelle des idées qui s'opère par le moyen du langage; quel qu'il soit, vocal, graphique ou mimique, le langage doit donc communiquer nos pensées aux autres par le son de la voix, par l'écriture ou par d'autres signes.

Ainsi, la *véracité* ou la conformité du signe et de l'idée est le premier lien extérieur de la société, comme le mensonge, qui détruit cette conformité, tend aussi à détruire le lien social, à rendre impossible l'union des esprits qui ne peuvent savoir ce que les autres pensent, à moins que leur langage ne soit l'expression fidèle de leur pensée.

367. Le mensonge consiste essentiellement à *dire le contraire de ce que l'on pense;* il est par conséquent intrinsèquement mauvais; et ce qui le rend tel, ce n'est pas la *volonté* de tromper, c'est d'être *par lui-même* une tromperie (*b*). Dans les ruses de guerre, on veut tromper l'ennemi, et pourtant elles sont permises, parce que les marches et les contre-marches, les mouvements réels ou simulés ne signifient rien *par eux-mêmes*. Il y a donc une grande différence entre le *mensonge* et l'*équivoque :* l'équivoque exprime une vérité, quoique d'une manière obscure et difficile à saisir; le mensonge exprime une fausseté réelle et patente; l'équivoque n'est pas une tromperie par elle-même; le mensonge, au contraire, établit une contra-

(*a*) V. mon *Exam. critique*, t. I, c. 7.
(*b*) V. saint Thomas. *Summ.* 2, 2. Quæst. 10, art. 10.

diction manifeste entre l'homme intérieur et l'homme extérieur; l'équivoque est coupable, comme le silence, quand elle prive un autre d'un bien qui lui est dû, ou quand on lui veut du mal; mais elle n'est pas toujours un mal moral, parce que nous ne devons pas toujours procurer au prochain tout le bien possible; le mensonge est toujours une faute, même quand on ne veut pas directement le mal d'autrui, même quand on veut ainsi lui procurer un bien : car le mensonge est par lui-même une tromperie, c'est une *duplicité* contre nature dans un être essentiellement *un*. Le mensonge est donc intrinsèquement mauvais, parce qu'il est contraire à la *nature humaine* et à la *nature de la société;* l'équivoque peut être accidentellement mauvaise quand elle cause un *dommage* réel, en taisant une vérité qu'elle est tenue de faire connaître. Ce n'est pas tant pour le bien des individus que pour celui de la société entière que la véracité est un *droit* pour l'un et un *devoir* pour l'autre; l'individu ne peut renoncer à ce droit, la société elle-même ne le peut pas; elle peut bien se dissoudre et ainsi ne plus donner lieu à l'application des lois sociales; mais tant qu'elle existe, elle ne peut se faire la guerre à elle-même, elle ne peut violer les lois que le Créateur a imposées à sa nature.

368. La nature intime du vrai confirme encore ce devoir naturel de la *véracité;* la vérité est pour l'homme la source et le canal de *tous les autres biens;* car si la lumière de la vérité vient à lui manquer, comment pourra-t-il se guider dans toutes ses affaires, se conduire en toutes ses actions? Au milieu des rapports si variés et si multiples de la société, dans la complication des affaires, des intérêts, des desseins qui se combinent et se croisent en tous sens, comment pourra-t-il acquérir la prudence, éviter les périls, parvenir à son but, si la parole n'est plus l'expression de la pensée?

Ainsi, la nature même de la vérité nous montre l'importance de ce devoir et de ce droit; manquer à la véracité est donc toujours une *faute* et une *injustice* à l'égard de nos semblables.

369. Cette injustice est d'autant plus grande que le *dommage* qu'on leur cause est plus considérable et qu'ils ont plus de motifs de compter sur notre véracité. Or, ce dommage croît toujours en raison de l'objet en question, des biens, de la réputation, de la vie, et de l'embarras où les peut jeter leur incertitude, soit que nous les privions d'une vérité nécessaire, soit que nous leur persuadions une erreur positivement funeste. Les autres ont d'autant plus raison de se fier à nous, que nous sommes plus obligés de leur procurer le bien de la vérité, soit à cause des liens d'amitié, de parenté, de société qui nous lient ensemble, soit à cause des obligations que nous avons contractées volontairement envers eux par des promesses, des conseils, des conventions, soit à cause de stipulations formelles, arrêtées quelquefois sous la foi du serment, soit enfin à cause de l'impossibilité où ils se trouvent de recevoir, autrement que par nous, la connaissance de la vérité.

370. De là vient le respect en quelque sorte sacré que nous devons avoir

pour la vérité dans la formule des *contrats*, de ces actes qui manifestent aux autres notre intention certaine, afin que, de leur côté, ils puissent agir avec une sécurité et une certitude entières. Qu'il y ait de leur part réciprocité d'intentions bienveillantes, ou qu'ils se contentent de se fier à notre *parole* et d'*accepter* notre promesse, nous sommes également tenus de leur exposer la vérité telle qu'elle est, et d'agir ensuite conformément à nos conventions, pourvu toutefois que cet engagement soit un acte humain, qu'il ne renferme rien de contraire à la loi morale et qu'il ne soit pas le résultat de la violence. Dans le cas où la violence ou la crainte y ont quelque part, la question se complique davantage et demande des explications que nous ne pouvons donner dans un ouvrage où nous ne faisons qu'indiquer en général les devoirs et les droits qui doivent être la règle des conventions humaines [XLIX].

371. Mais la vérité n'est pas seulement le principal moyen d'action, elle est encore le principal bien de l'homme, de l'être *raisonnable;* de là l'obligation de procurer à nos semblables ce bien que leur intelligence réclame comme un bien dont elle ne peut jamais être injustement privée. Le droit qu'ils ont à la connaissance d'une vérité et le devoir qui nous incombe de la leur procurer, sont d'autant plus sacrés que cette vérité est plus intimement liée à la Vérité suprême, qui doit être le but final de notre tendance et mettre le comble à notre bonheur (39 et 228). Ainsi, la profession d'une vraie croyance, d'une vraie religion, et le soin d'empêcher, autant que possible, la propagation d'une croyance erronée, d'une fausse religion, sont des devoirs réels non-seulement pour tout individu pieux, mais aussi pour toute société bien réglée.

372. Nous venons de voir que le mensonge n'est jamais permis, quel que soit le nom sous lequel il se déguise. Remarquons, cependant, qu'il y a de la différence entre exprimer ce que nous ne pensons pas, et cacher ce que nous pensons; dire ce que nous croyons être faux est toujours contraire à la nature même de la parole, c'est toujours un mal; mais cacher notre pensée, notre sentiment, quand il y a des raisons de le faire, est une chose conforme à la nature même de la pensée que Dieu a renfermée dans le sanctuaire impénétrable de l'âme, afin de ne la manifester au dehors que d'après les conseils de la prudence et de la discrétion, vertus sans lesquelles la société ne peut subsister. La règle à suivre dans l'usage du silence, c'est de faire en sorte que la prudence ne dégénère jamais en dissimulation, et que la loyauté ne devienne pas une sotte bonhomie [L].

373. Abordons maintenant la seconde classe de devoirs et de droits, celle qui a rapport au perfectionnement de la volonté. Le *bien* n'est autre chose que le *vrai* et l'*être* considéré comme objet de la tendance de la volonté (36); ainsi que le vrai, le bien peut être envisagé comme moyen dans les êtres limités, et comme fin dans l'être infini. Travailler de concert à l'acquisition du bien infini, c'est le grand but de la société humaine (319), et par conséquent la dernière fin de tous les devoirs sociaux. Cependant cette fin ne constitue pas un devoir particulier et positif, distinct des autres

devoirs; la raison en est que la volonté ne peut se porter au bien que pour autant que celui-ci lui est proposé d'une manière claire et évidente (30); or le bien infini ne se présente pas à notre esprit avec la clarté de l'évidence.

374. Ne pas enlever aux autres le bien qu'ils possèdent, est pour nous un devoir *négatif* qui nous défend de mettre nos semblables dans l'impossibilité de jouir des bienfaits de l'ordre, ou de leur rendre plus ou moins difficile la véritable perfection de l'homme dans cette vie (41). Après l'ignorance et l'erreur, le plus grand obstacle au règne de l'ordre, c'est le déréglement de nos passions; ce sera donc un devoir pour la société de s'opposer à tout ce qui les porte à l'excès et au désordre. De là viennent les devoirs qui règlent la *décence publique*, de là aussi les droits sociaux qui la maintiennent (*a*); nous en parlerons ailleurs.

375. Les biens limités, ceux de l'ordre moral comme ceux de l'ordre matériel, doivent nous aider à l'acquisition du bien infini, et à celle du bien convenable, du bien honnête; or, les moyens de l'ordre moral consistent surtout dans les relations bienveillantes de toute espèce, qui, par leur nature, donnent un grand soulagement à nos peines et à nos misères. Ces relations sont avant tout les biens de l'honneur, de l'amour et de la bienséance. L'*honneur* se rapporte à la volonté de la personne honorée par l'hommage que nous lui offrons de notre intelligence (128); l'*amour* offre à la personne aimée l'hommage de notre volonté; la *politesse* et la bienséance, celui de nos procédés extérieurs. Ce sont là des liens naturels à toute société, et tous les hommes ont droit à ce triple hommage par cela seul qu'ils sont hommes. Il n'y a que la manière de rendre ces devoirs qui change et varie d'après les différentes relations sociales, les origines et les coutumes des sociétés particulières, et d'après la réciprocité différente qui existe dans ces relations; tous, ayant des droits égaux, doivent tendre à une certaine égalité dans l'exécution; et dans le cas où quelqu'un se trouve lésé dans ses droits, il pourra quelquefois les revendiquer en suspendant, à l'égard de celui qui les a violés, la démonstration extérieure des devoirs correspondants.

376. Mais pourra-t-il supprimer aussi l'accomplissement intérieur de ces devoirs d'estime et de bienveillance? La solution exacte de cette question, qui dépend des premiers principes du droit, nous servira pour l'éclaircissement d'autres questions également importantes.

377. La loi naturelle nous oblige-t-elle d'aimer nos ennemis? sur quel motif s'appuient l'obligation des uns et le droit correspondant des autres? Le titre le plus évident du devoir et du droit de l'amour mutuel est l'identité de nature (314). Or, mon ennemi conservant toujours la même nature que moi, ne peut perdre absolument les droits que cette identité de nature lui donne à mon égard (362); seulement ces droits se trouvent momentanément en collision avec le droit que j'ai moi-même d'obtenir de lui la politesse, l'amour, l'honneur qui me sont dus. D'un autre côté, la raison me dit que

(*a*) V. mon *Examen critique*, etc., t. I, c. 6, § 1 et 4.

la fin seule peut déterminer l'emploi des moyens, qui sans cela cesseraient d'être moyens; or, je le demande : le refus que je fais *intérieurement* à mon ennemi de l'estime et de l'amour que je lui dois comme à un homme, est-ce le moyen réel d'obtenir une réparation de celui qui ne peut voir que l'*extérieur?* non évidemment; et, par conséquent, le droit que j'ai à son estime et à son amour ne détruit le droit qu'il a à mon égard, que sous le rapport de certaines marques extérieures; le droit qu'il a à mon amour subsiste toujours. Il arrivera même souvent que ces marques extérieures d'inimitié, loin d'être pour moi un moyen efficace de revendiquer mon droit, y seront un vrai obstacle, et dans ce cas, il n'y a plus aucune collision entre nos droits respectifs : je dois à mon ennemi ce que je lui devais avant qu'il ne le fût, car il ne m'est pas permis de manquer à mon devoir parce qu'il a manqué au sien. Ainsi, dans tous les cas, le sentiment de la *vengeance* qui souhaite du mal à celui qui nous a fait du mal, est un mouvement, une passion contraire à la nature raisonnable de l'homme (*a*).

378. Ce sentiment est encore un sentiment antisocial; car en réalité il vise bien moins à réparer ses propres offenses qu'à offenser les autres; il tend, par conséquent, à fomenter la discorde et le désordre, et à détruire parmi les hommes la *justice* et l'*amour* sans lesquels il n'y a pas de société possible : les faits sont là pour le prouver. Supposez la vengeance permise, quiconque aura été offensé s'armera contre son ennemi et lui fera le plus de mal qu'il pourra, de manière que cet ennemi deviendra à son tour l'offensé; de là une lutte sans fin. Au surplus, l'injure faite à un membre est faite à tous ceux qui font partie du même corps moral : si la vengeance atteint un membre d'une famille, d'une association, d'une corporation, elle provoquera à son tour les représailles de tous les membres de ce corps; cent bras s'armeront de poignards, et la société deviendra un champ de bataille; c'est ce qu'on a vu en certains temps et dans certains pays. Et qu'on ne dise pas que, dans notre théorie, un injuste agresseur sera toujours assuré de l'impunité; toute société, pour parvenir à sa fin, a toujours une autorité qui la gouverne (425); c'est aux autorités constituées qu'appartient la répression des délits et la punition des crimes.

379. La troisième catégorie des droits et des devoirs généraux de société se rapporte à la conservation et au perfectionnement de la vie. La vie humaine est exposée à deux causes de destruction : la violence du dehors et le dépérissement naturel de ses propres forces. Le devoir et le droit de veiller à sa conservation renferment donc le droit de la défense personnelle et le droit de propriété; ces deux droits sont de la plus haute importance et demandent de plus amples developpements.

380. Tout homme a le droit de conserver la vie qu'il a reçue du Créateur

(*a*) Bentham ose affirmer que la vengeance est une satisfaction qu'il faut se donner et qu'elle n'est mauvaise que lorsqu'elle viole les lois : « Une peine pour le délinquant produit naturellement un plaisir de vengeance... c'est une jouissance à cultiver comme toute autre... elle est innocente, tant qu'elle se renferme dans les bornes de la loi. » (*Œuvres*, t. I, p. 163.)

et de la défendre contre les attaques qui pourraient la détruire : c'est ce que prouve à l'évidence le devoir individuel de la conservation dont nous avons parlé plus haut (271). Mais dans la société, il arrive souvent qu'on ne peut exercer ce droit contre la violence des autres, sans causer un dommage plus ou moins grand aux auteurs de cette violence. Dans quel cas celui qui est attaqué peut-il leur causer ce dommage? et pourquoi le peut-il? c'est ce que nous allons examiner.

381. Remarquons, d'abord, qu'il y a des cas où un homme peut avoir le devoir et le droit d'ôter la vie à son semblable; ainsi en est-il de l'exécuteur de la justice publique. Il est évident qu'alors on n'a aucun droit de résister et d'opposer la force à la force; car il ne peut y avoir deux droits actuels réellement contradictoires (361) ; nous devons donc supposer le cas d'une *injuste agression.*

382. Puis-je me défendre contre un injuste agresseur jusqu'à lui ôter la vie? Voyons quels droits sont ici en collision ; ces droits varient selon les circonstances. Quand on peut éviter l'attaque sans se voir exposé à aucune perte, le *droit* de n'être pas chassé de la place qu'on occupe légitimement se trouve alors en présence du *droit* qu'a l'agresseur à sa propre vie. Les objets de ces droits, comparés entre eux, montrent évidemment que le premier doit céder au second (363). Supposons qu'en prenant la fuite, on laisse sa famille exposée à un grand danger, ce péril de la famille, et par l'importance de la chose, et par l'ordre plus général qui fait préférer une société à un individu, la famille à l'agresseur; ce péril, dis-je, augmente la valeur du droit de défense, et la *raison* nous donnera le pouvoir et quelquefois même nous imposera le devoir de nous opposer à l'agresseur, dussions-nous même lui enlever la vie.

383. Quand l'agresseur ne nous laisse aucun moyen de fuir, et qu'il n'en veut qu'à notre bourse, la perte peut être pour nous si minime, que nous ne pouvons guère établir de comparaison entre notre argent et la vie de l'agresseur; notre droit dans ce cas est minime aussi, tout en augmentant en raison de l'importance de la somme que nous sommes exposés à perdre (*a*).

384. Mais quand l'agresseur est un assassin et qu'il en veut à ma vie, quel droit aurai-je sur la sienne? Il peut se présenter différents cas : je puis me trouver en un lieu bien défendu, où, en ajustant mon coup, j'ai toute facilité de blesser seulement l'assassin et de le mettre hors de combat : le droit que j'ai de conserver ma vie l'emporte évidemment sur le droit qu'il a à l'intégrité de ses membres; je puis donc le blesser, je ne puis le tuer, car je puis autrement défendre ma vie.

(*a*) Ainsi, quand la perte peut être considérable, il y a souvent dans la société des moyens particuliers de se faire restituer la quantité volée sans en vouloir à la vie du voleur. Si, pour défendre mes biens, je résiste au voleur, et que celui-ci alors s'en prenne à ma propre vie, il est évident que ce n'est plus mon bien mais ma vie que j'ai à défendre contre un assassin. Les moralites se demandent encore s'il est permis de défendre son honneur au risque de tuer son adversaire; ils supposent à tort qu'il y a proportion entre l'honneur véritable et la défense armée, comme nous le verrons en parlant du *duel.*

385. Supposons, au contraire, qu'il y ait collision parfaite entre deux droits parfaitement égaux sous tous les rapports ; l'attaque est inévitable ; les armes, le lieu, toutes les circonstances sont égales pour les deux parties; quel droit sera le plus fort? A ne considérer que l'*homme* des deux côtés les droits seraient égaux, mais l'*agression* d'un côté ajoute déjà quelques éléments à l'*identité de nature;* analysons ces éléments individuels.

386. Et d'abord, quand l'agression est injuste, contraire à l'ordre, la défense sera juste et conforme à l'ordre; car celui qui est injustement attaqué possède deux droits : il peut conserver sa vie et la défendre, c'est-à-dire que, pour conserver sa vie, il peut anéantir les efforts de son adversaire; ces droits sont conformes à l'ordre. L'injuste agresseur a bien le droit de conserver sa vie, mais il n'a pas celui de repousser la résistance qu'on lui oppose; car l'agression étant contraire à l'ordre et à la raison, ne peut donner à celui qui la commet un droit, un pouvoir fondé sur l'ordre et la raison. Le droit de l'agresseur est donc évidemment inférieur à celui de sa victime.

387. Au surplus, l'agresseur est libre de ne pas s'exposer au danger : il l'affronte *spontanément*, il le provoque; mais celui qu'il attaque, s'y trouve engagé *nécessairement*. Or, ce qui est nécessaire est plus étroitement lié à l'ordre que ce qui est spontané; donc l'ordre donne une plus grande valeur au droit de la victime qu'à celui de l'agresseur, qui se trouve paralysé par la justice et ne peut résister que *malgré la raison;* tandis que la victime d'un guet-à-pens peut raisonnablement repousser l'attaque, et le doit même quelquefois, lui fallût-il tuer son agresseur; car celui-ci a volontairement aliéné son droit, en le rendant notablement inférieur au droit qu'il a préalablement violé.

388. Ce droit que l'homme a sur la vie de celui qui l'attaque injustement, s'étend à plus forte raison sur tout ce qui peut lui servir pour se défendre et pour repousser l'agression ; et c'est là l'origine du droit que peut donner la conquête sur les biens et la liberté des vaincus ; nous en parlerons ailleurs.

389. Comme c'est la nécessité actuelle qui engendre ces droits, nous pouvons nous demander s'ils persévèrent quand l'agression a cessé. Il est évident que si le droit de défense n'avait pas d'autre but que la conservation de l'individu, ce droit viendrait à cesser dès qu'il n'est plus un moyen de conservation ; et c'est pour la même raison qu'il ne serait pas permis de tuer l'agresseur, dans le cas où la conservation est impossible ; car ce serait alors une pure vengeance.

390. Les raisons exposées plus haut nous donnent aussi le droit, en cas d'agression, d'être secourus par tous ceux qui peuvent le faire, car tout homme est soumis au devoir de procurer le bien des autres (314), et, par conséquent, de les aider à défendre leur vie ; nous avons donc mutuellement droit à l'assistance. Par lui-même, ce droit est commun aux deux parties qui se trouvent aux prises, mais comme, par le fait de l'agression, l'une d'elles est sortie des limites de la *nécessité*, et cela contre la raison,

elle perd son droit à l'assistance. De plus, elle a mis la partie adverse dans la nécessité de se défendre violemment et, par conséquent, elle lui a donné un droit dont elle s'est volontairement dépouillée elle-même; elle peut donc être maltraitée et punie très-justement. Il va de soi que tous ceux qui aident quelqu'un à repousser une injuste agression, participent à tous ses droits, eu égard au besoin qu'ils en peuvent avoir. Enfin, le droit à l'assistance renferme évidemment le droit de n'être empêché par personne dans l'emploi des *moyens* de défense.

391. En résumé, le droit de tuer un injuste agresseur résulte du droit que nous avons à notre conservation, et de l'impossibilité où nous sommes d'assurer cette conservation sans tuer celui qui est la *cause injuste* de cette même impossibilité; l'agresseur ne perd pas absolument le droit qu'il a à sa propre conservation, seulement il le rend respectivement très-faible et presque nul, en sortant des limites de l'ordre moral; le droit de lui donner la mort ne persévère qu'aussi longtemps que la stricte nécessité de notre conservation l'exige; le devoir de ne pas attaquer correspond au droit de celui qui est l'objet de l'attaque, ainsi que le devoir de ne pas l'entraver dans ses moyens de défense, et de lui prêter une assistance proportionnée au besoin où il se trouve, comme aux moyens dont nous pouvons disposer.

392. Nous avons déterminé les limites du droit de défense; ce droit est-il en même temps pour nous un *devoir* impérieux, absolu, un droit auquel nous ne pouvons jamais renoncer? (349)

Tout devoir, nous l'avons vu, correspond nécessairement à un droit d'autrui; ainsi, quand les autres ont droit à ma vie et à mes services, sans être d'ailleurs suffisamment compensés de la perte qu'ils feraient en me perdant, la défense sera un devoir toutes les fois qu'elle est licite et possible. C'est le cas du père de famille dont la mort serait pour les siens une vraie calamité; c'est le cas du général et du prince dont la perte serait pour l'armée ou pour l'Etat une source de malheurs (*a*); au contraire, quand il n'y a aucun dommage notable à craindre pour des tiers, la défense n'est plus un *devoir;* car le droit que j'ai à ma propre conservation ne constitue pas toujours un devoir par lui-même (278), et, quant aux droits de Dieu que méconnaît l'agresseur et non la victime, il est évident que celle-ci peut laisser à Dieu lui-même le soin de les défendre.

393. Après ces vraies notions de la défense légitime, il est facile et presque superflu de réfuter les raisons qu'on allègue en faveur du *duel*. C'est des barbares que nous est venu le préjugé insensé et funeste du point d'honneur; n'ayant qu'une législation grossière, une justice mal administrée, habitués d'ailleurs à la vengeance et ne comprenant rien à la Providence divine, ils ont remis au sort des armes les fonctions de la suprême magistrature; ils ont regardé le duel comme un droit, comme un honneur, comme

(*a*) « Quorum officium est ab aliis vim arcere, quales sunt socii itineris eâ lege contracti et rectores publici. » Grotius. *Jus belli et pacis*, t. II, c. 1, § 8.

un devoir sacré (*a*). Au milieu même de la barbarie, l'Eglise catholique a toujours flétri et combattu ce préjugé sanguinaire; n'est-ce pas une chose étrange d'entendre louer cet usage barbare, au milieu de la civilisation moderne, comme un légitime moyen de défense, comme une juste réparation à l'honneur, comme un énergique stimulant pour le courage et la valeur?

394. En quoi consiste le *duel* proprement dit? Le duel (*b*) est un combat singulier pour une cause personnelle et d'après une convention préalable. La seule définition du duel suffit pour répondre à tous les arguments qu'on allègue en sa faveur, et pour démontrer qu'il est manifestement contraire à l'ordre naturel.

395. On dit d'abord que le duel est permis, parce qu'il n'est, après tout, qu'une défense légitime. Mais il est évident qu'il n'y a là aucun acte de défense, et que cette action est injuste. Dans le duel, il n'y a pas de résistance actuelle, car on convient préalablement du lieu et de l'heure, et on cherche l'agresseur là où on est sûr de le trouver. Est-ce une vraie défense que d'aller volontairement s'exposer au péril? De plus, on donne à l'agresseur des armes égales, on lui donne tous les moyens de résister : agirait-on autrement si, au lieu de se défendre, on voulait se faire tuer? Mais supposons que le duel soit une sorte de défense : où est ici la justice? où est ici la *nécessité* qui seule peut légitimer le coup mortel qu'on porte à son adversaire (383)? où est la modération qui fait qu'on se borne aux stricts moyens de défense (384)? où est ici l'impossibilité pour les parties d'employer d'autres moyens d'accommodement? et le mal que l'une d'elles doit craindre est-il donc si grand? Quel est donc ici le titre légitime d'un droit véritable? le duel est-il par hasard un moyen de sauvegarder son honneur? L'honneur consiste dans la démonstration extérieure de l'estime (128); défendre son honneur, c'est faire en sorte que les autres nous conservent leur estime et qu'ils nous en donnent des marques extérieures. Accordons un moment que la mort d'un malheureux et la ruine de sa famille soient pour nous un moyen de conserver l'estime publique; cette estime est-elle un bien qui soit à comparer à l'affreux malheur de nos victimes? et s'il n'y a pas égalité entre les objets de nos droits respectifs, quelle peut être la valeur de mon droit à l'honneur qui se trouve en collision avec le droit qu'a mon adver-

(*a*) Cicéron écrivait à Trebatius qui se trouvait en Bretagne : « Ibi non ex jure manu consertum, sed magis ferro rem repetunt. (*Ep. fam.* L. VII, ep. 13). Théodoric réprima le funeste usage du duel, au rapport de Cassiodore (Ep. Var. L. III, ep. 23 et 24), cité par Vico (*Scienza nuova,* t. I, p. 151). Cette coutume barbare que la raison réprouve, est encore en vigueur de nos jours. Ce n'est qu'en 1818 que la législature d'Angleterre proposa seulement en partie l'abolition du duel judiciaire. (Cantu. *Hist. universelle, documents législ.*).

(*b*) Il y a trois sortes de duels : le duel qui a lieu par autorité particulière dans une cause particulière, le duel par autorité publique dans une cause particulière, et le duel par autorité publique dans une cause publique. Gerdil en parle longuement et montre leur origine, leur nature, etc. Nous ne parlerons ici que de la première espèce de combats singuliers; nous dirons un mot, à l'occasion, des deux autres sortes de duel.

saire à sa vie, avec le droit de tant d'innocents dont il est l'unique secours, le soutien et la vie?

Et cette action cruelle et déraisonnable peut-elle me procurer un véritable honneur? au contraire, elle me perdra de réputation dans l'esprit de tout homme de bon sens, de tout homme qui juge d'après la raison; en intimidant les autres, en leur montrant que je suis prêt à tirer l'épée pour la moindre apparence d'insulte, j'obtiendrai tout au plus quelques égards forcés, j'obtiendrai cette sorte de considération dont jouissent les scélérats, les assassins : les honnêtes gens tremblent devant eux et redoutent leurs mains ensanglantées et la férocité de leur visage.

396. Et qu'on ne dise pas que le duel entretient le courage et la bravoure dans les armées. Pour admettre cela, il faut avoir beaucoup de simplicité et très-peu de connaissance de l'état militaire. Admettre cela, c'est dire qu'une bravoure sauvage et sans subordination est plus utile au militaire qu'une valeur sage et bien disciplinée; c'est dire que le soldat doit ressembler au spadassin. En fait de bravoure guerrière, je préfère m'en rapporter à l'avis de Frédéric II, le plus grand général de son époque. « Cette démence, d'après lui, ne produit pas un seul bon effet, pas même celui de rendre le soldat brave dans la mêlée; il ne l'est que quand il attire seul les yeux des autres sur lui, etc. » (*a*).

397. Je ne parlerai pas de ces prétendus *jugements de Dieu* en usage autrefois; les idées superstitieuses ont fait place de nos jours à un excès contraire, à une impiété déclarée. L'homme religieux, le déiste même, doit comprendre que Dieu nous a donné la raison et la force non pour que la force dirige les jugements de la raison, mais pour que la raison nous dirige dans l'usage de la force. On rirait aujourd'hui de celui qui voudrait résoudre par le duel une question de mathématiques, à l'exemple de l'empereur Othon qui prétendait résoudre ainsi une question de droit concernant une succession héréditaire (*b*).

Il est donc évident que ni le droit de défense, ni l'honneur, ni la religion n'ont rien à voir dans le duel; l'épée du duelliste n'a d'autre avantage sur le poignard de l'assassin, que de montrer dans le premier l'extravagance et la folie jointe au crime.

Nous verrons plus loin si le combat singulier est permis à la guerre; en parlant des obligations et des droits respectifs des sociétés entre elles, nous traiterons des droits que peut conférer une juste guerre.

398. Etudions maintenant les droits et les devoirs qui se rapportent à la propriété. La vie peut m'être enlevée autrement que par le fer de l'assassin; elle s'éteindrait bientôt en moi, si je n'avais constamment recours aux aliments qui la soutiennent, aux remèdes qui la réparent. Le *devoir* que j'ai de veiller à sa conservation me donne, par conséquent, le *droit* d'user

(*a*) *Tactique prussienne*, p. 114 et suiv.

(*b*) Gerdil, *des combats singuliers*, chap. IV, art. 1. Pour connaître la manière du duel, il faut lire ce remarquable ouvrage où l'érudition vient confirmer la philosophie.

de tous les moyens nécessaires à cette fin. Ces moyens d'ordinaire sont d'une nature telle que l'objet qui sert à l'un ne peut en même temps servir à l'autre (*a*). Je dis d'ordinaire ; car il y a des moyens que l'usage universel ne peut épuiser : tels sont l'air respirable, la lumière du soleil, etc. ; mais pour la nourriture et le vêtement, l'air et la lumière ne nous suffisent pas.

399. C'est donc la terre qui devra y pourvoir ; c'est le travail de l'homme qui devra péniblement lui fournir ces moyens d'existence et subvenir à des besoins qui se renouvellent sans cesse. Ces moyens doivent donc se renouveler également ; ils sont de leur nature limités et transitoires ; ce qui sert à l'un ne peut servir à l'autre ; tout s'use, tout se consume, et la conservation de notre être est une lutte perpétuelle contre le besoin et la nature ; heureusement que la fécondité de la terre et le travail de l'homme qui la cultive sont deux sources inépuisables qui correspondent ainsi à des besoins sans cesse renaissants. Il résulte de là, qu'ayant le devoir de notre conservation, nous avons le droit d'user de certaines choses qui ne peuvent en même temps servir aux autres hommes ; ce droit de nous servir de certains objets à l'exclusion de tout autre s'appelle *propriété*, parce que nous devenons ainsi les propriétaires et les maîtres de ces objets. La propriété est donc évidemment une *nécessité* avant d'être un *droit*, et une nécessité si naturelle que dans l'état actuel de l'homme, nous ne pouvons le concevoir sans cette nécessité d'une propriété quelconque.

400. Le droit d'user de certaines choses, c'est-à-dire de les prendre, de les altérer, de les consommer, en un mot ce droit de les *posséder* est en même temps le droit d'en exclure les autres ; il l'est en vertu de l'indépendance personnelle, en vertu de ce droit qui rend l'homme, par lui-même et en tant qu'homme, indépendant de tout autre.

401. De là vient qu'il ne peut être justement privé des moyens qui lui sont nécessaires pour se procurer son vrai bien (360) : du droit à la conservation et du droit à l'indépendance résulte nécessairement le droit d'*exclusion;* ayant droit à ma *conservation* j'ai droit aux moyens, et, les ayant en ma *possession,* mon *indépendance* individuelle rend cette possession *exclusive.*

402. La limitation de ces moyens fait que nul ne peut les partager avec moi ; s'en servir serait m'en priver : par conséquent j'ai le droit d'en prohiber l'usage à tout autre ; ils me sont propres, je me les approprie, j'en ai la *propriété*. Cette propriété, on le voit, je l'acquiers par l'occupation de ces choses, ou plutôt, l'occupation est le fait réel qui a déterminé mon droit de propriété sur elles ; les titres primitifs de ce droit sont ma conservation et mon indépendance auxquelles j'ai droit en ma qualité d'homme ; de ces droits primitifs découle avec le droit d'*user* de mon bien, le droit de le revendiquer si on me l'enlève ; car la *violation* de mon droit ne change rien ni au fait ni au droit, et l'ordre demande une *réparation* (134).

403. L'*expérience* vient confirmer cette démonstration *rationnelle* du

(*a*) V. mon *Examen critique*, t. I, c. 5.

droit de propriété, que nous avons tirée de la nature même de l'homme et de la propriété. Nous voyons tous les jours les hommes et même les animaux s'indigner, se révolter instinctivement, quand ils s'aperçoivent qu'on veut leur enlever ce qu'ils possèdent. Considérez deux enfants qui courent au plus vite pour remporter un prix, une pomme par exemple : quelle indignation dans le vainqueur, quelle colère, quand son concurrent, abusant d'une force supérieure, veut la lui arracher, tandis qu'il eût trouvé la chose toute naturelle, s'il avait été vaincu dans la lutte, Voyez l'animal, comme il grince des dents, comme il frémit et écume de rage, quand on veut lui arracher le morceau de viande qu'il tient déjà! certes nous ne voulons pas donner des droits à l'animal : le droit est basé sur la raison, sur l'ordre moral, et l'animal est poussé par un irrésistible instinct, mais cet instinct montre l'intention de la Providence qui veut que l'animal possède en paix le bien qu'il a une fois *occupé*, et qui semble avoir mis dans la brute une sorte de retenue naturelle qui souvent arrête l'animal plus fort devant l'animal plus faible.

404. Nous devons nous garder ici d'une erreur dans laquelle tombent souvent les auteurs qui traitent du droit naturel; c'est de croire que la propriété est de droit positif, parce qu'il faut un fait positif pour la déterminer et la réaliser (*a*). Le principe sur lequel repose cette assertion est évidemment faux, car il pourrait nous mener, en mille circonstances, aux conséquences les plus étranges et les plus absurdes : dans une foule de cas, les droits abstraits, universels et fondés sur la nature ne peuvent passer à l'état concret sans l'intervention de certains faits positifs. Ainsi, la minorité des enfants par rapport aux droits du père serait une institution purement positive, parce que la nature ne détermine pas le temps de cette minorité; ainsi, le langage serait d'institution positive parce qu'il faut un pacte plus ou moins conventionnel, plus ou moins tacite pour qu'on attribue certaines idées à certains sons, etc.

Ici, comme partout dans le droit naturel, il y a deux éléments qu'il faut bien distinguer : l'élément *nécessaire* et *abstrait*, fondé sur la nature spécifique; et l'élément *concret* et *variable*, qui dépend des faits. Le droit de propriété en général est une conséquence de la nature humaine, de l'humanité considérée en elle-même et d'une manière abstraite; le droit à telle propriété particulière est soumis à une foule de conditions particulières de temps, de lieu, de succession, de donation, etc.; mais ce qu'il importe de remarquer, c'est que ces conditions, ces faits particuliers n'acquièrent de valeur réelle que par le droit général, abstrait, fondé sur la nature.

405. C'est pour n'avoir pas compris ni distingué ce double élément, que certains auteurs ont commis une autre erreur : ils ont supposé que, primi-

(*a*) Romagnosi. *Introduction*, § 338 ; cet auteur cite la *Collection des travaux* de l'assemblée nationale, où il est dit que les lois positives non-seulement maintiennent la propriété mais encore la font naître.

tivement à l'origine de l'humanité, il y avait absolue *communauté de biens*, et, partant de cette hypothèse, ils établissent en principe que *tout est à tous*. Mais ils confondent à tort l'élément abstrait *humanité*, avec l'élément concret *tous les hommes*, et le droit général de s'approprier les moyens nécessaires à sa conservation, avec la propriété actuelle de toutes choses (*a*). Ce principe peut mener à des conséquences absurdes et funestes (*b*), comme le sont celles que Hobbes a eu le courage de déduire. Dire que *tout est à tous*, c'est dire que tous ont un égal droit d'exclure tous les autres; mais tous s'excluant mutuellement, tous aussi sont exclus; il en résulte que rien n'est à personne. On comprend que, dans une association où tous les biens sont *positivement* mis en commun, tous les associés ont la propriété de ces biens, parce qu'ils excluent tous ceux qui ne sont pas associés; mais dans la communauté primitive et naturelle, *ce qui appartient à tous n'appartient réellement à personne* (*c*). Ainsi, dire avec Montesquieu que « les hommes ont renoncé à la communauté naturelle des biens pour vivre sous les lois civiles » et que, « c'est là l'origine de la propriété » (*d*), c'est donner une réalité à des abstractions, c'est créer par l'imagination un état civil, une société factice, comme nous le dirons ailleurs. Si, dans la communauté primitive et naturelle, les hommes ont eu le droit de veiller à leur conservation et d'user des fruits du sol et des produits de leur travail, il faut avouer que les hommes n'ont pas renoncé à ces fruits, à ces produits et que, de plus, ils ne le pouvaient pas.

406. Le droit de propriété est donc un droit *naturel*, quand il s'agit des moyens de se conserver la vie; mais ce droit s'étend-il aussi *naturellement* aux fonds d'où ces moyens proviennent? Et d'abord, il est évident que le fruit de mon travail personnel m'appartient en toute propriété : comme homme, je ne puis être astreint au service d'autrui; entre égaux, il n'y a pas de raison pour que l'un serve et que l'autre soit servi : j'ai donc droit au fruit de mon travail, car mon travail c'est moi-même, et son produit est comme une partie de moi-même, puisque l'effet est renfermé dans la cause et en dépend. Celui qui m'enlève le fruit de mon travail, m'arrache donc ce qui m'appartient; et, à ne considérer en nous que la nature humaine d'une manière abstraite, il me le prend sans aucun droit, puisque nous raisonnons dans l'hypothèse d'une égalité parfaite (354).

407. Si l'homme a des droits sur l'ouvrage de ses mains, il faut que la propriété s'étende aussi et tout naturellement sur les biens fonciers, sur les immeubles; pour produire, la terre a naturellement besoin du travail de l'homme, d'une culture persévérante; alors seulement elle peut fournir aux besoins du genre humain dans son état d'accroissement naturel. Ceux qui prétendent avec Mirabeau que « la terre redevient de sa nature propriété

(*a*) Romagnosi. *Introduction*, § 338. (*b*) Romagnosi. *Introduction*, § 243.

(*c*) « Je puis tenir indifféremment dans la paume de ma main, un pain, un livre, une pomme : dira-t-on pour cela que ma main est *commune* à ces différents objets ? » Romagnosi. *Introduction*, § 314.

(*d*) *Esprit des lois*. Liv. XXVI, c. 15.

commune à tous, dès que l'homme a recueilli le fruit de son travail » doivent nécessairement supposer que tous les travaux d'entretien, les puits, les rigoles, les plantations, les greffes, etc., ne sont pas nécessaires au genre humain, qui se multiplie sans cesse, ou que toutes ces choses ne sont pas l'ouvrage de l'homme, ou bien qu'il les peut enlever avec la vendange et la moisson, ou enfin que les autres hommes ont un droit certain sur les travaux du premier cultivateur; mais ces hypothèses sont en opposition flagrante avec les faits ou avec le droit naturel et certain d'indépendance individuelle d'après lequel chacun peut travailler pour lui seul (*a*) (406).

L'homme peut donc acquérir des biens stables, des propriétés immobilières; ce droit découle de sa *nature* et des lois nécessaires de cette nature considérée en elle-même; et ces lois sont le principe nécessaire de tous les liens sociaux qui unissent les hommes entre eux. D'un autre côté, la détermination particulière et actuelle de telle ou telle propriété résulte évidemment du *fait* de l'homme qui agit librement, et qui donne à cette propriété une matière, une forme déterminée, d'après les lois de la justice.

408. Ceux qui disent que le partage des terres n'est pas de droit naturel, confondent deux idées très-distinctes : le *naturel* et le *primitif*. L'état primitif, l'état natif d'un être embrasse tout ce que cet être possède à sa naissance, à son origine, tandis que son état naturel comprend tout ce qui peut lui appartenir dans son complet développement : or, le genre humain se propage, se développe, et les produits spontanés de la terre ne suffisent plus à ses besoins; il doit alors cultiver le sol avec persévérance, et pour cela il faut le travail assidu de l'homme, son industrie, ses soins, ses fatigues; l'homme confie tout cela à la terre qu'il cultive : c'est par là qu'il acquiert sur elle un droit incontestable, un droit permanent, et ce droit n'est qu'une conséquence de sa nature.

409. On m'objectera, peut-être, qu'après tout le travail, la culture n'est qu'un simple *fait*, un fait librement posé par l'homme, et que par conséquent le droit qui en résulte ne peut être d'institution naturelle. Mais je demanderai à mon tour si le fait du mariage n'est pas également un acte libre de l'homme? dira-t-on pour cela que les droits des époux, des parents et des enfants ne sont pas d'institution naturelle? Il y a donc une évidente équivoque dans cette objection et dans la conclusion qu'on en tire. Tout ce qui est *naturel* à la société suppose toujours le *fait préalable* des individus qui s'associent; ce fait n'est pas un fait primitif, car la nature humaine existe d'abord dans l'individu, ensuite dans le genre humain. Ainsi, quoique l'union conjugale ne naisse pas avec la nature humaine dans l'individu, elle résulte néanmoins de cette nature, et, toute libre qu'elle est à l'individu, elle est nécessaire au genre humain. Il en est de même de la propriété immobilière et des droits qui en découlent : le travail, l'action de cultiver est nécessaire pour le genre humain, libre pour l'individu ; de là vient que

(*a*) Un champ est la propriété de qui l'a défriché, nettoyé, labouré, comme une antilope est au premier chasseur qui l'a blessée. *Lois de Manou*, IX, 44.

la propriété foncière n'est pas nécessaire à chaque individu. Mais si un homme, en défrichant une terre, a librement contribué au travail *nécessaire* imposé au genre humain tout entier, c'est par une *nécessité* semblable que le droit naturel lui en assure la propriété, tout comme il assure au père certains droits sur ses enfants.

410. Aussi Suarez, qui traite cette matière avec beaucoup de profondeur [LI], après avoir dit un peu vaguement que *les propriétés particulières ne sont pas de droit naturel*, a soin de se corriger et d'ajouter que *même avant le partage primitif des terres, on ne peut sans injustice enlever au travailleur le sol qu'il a arrosé de ses sueurs* (*a*); nous parlerons plus loin de cette fausse hypothèse d'un partage primitif. En attendant, pour expliquer l'apparente contradiction qui existe entre ces deux propositions, il faut dire que la propriété particulière relève du droit naturel par le moyen d'un fait; ce fait, nécessaire au genre humain mais non à l'individu, ne peut constituer pour ce dernier un *devoir* naturel; il produit seulement le *droit* de défricher, de cultiver une terre, antérieurement à tout partage positif qui pourrait s'opérer par de libres conventions dans les sociétés particulières.

411. J'ai dit, tout à l'heure, que l'hypothèse d'un *partage primitif* est fausse, au moins dans le sens qu'on donne ordinairement à cette expression, qui semble indiquer que la propriété immobilière doit son origine à un contrat social : or, nous venons de montrer que cette propriété est une conséquence nécessaire de la multiplication du genre humain, d'une loi propre à la *nature humaine;* sous l'empire de cette loi, la propriété se forme d'elle-même et tout naturellement; et pour remonter à son origine, nous ne devons nullement recourir à des conventions volontaires et libres. On peut étudier le développement successif de la propriété immobilière dans Romagnosi (*b*); qu'il nous suffise de remarquer, ce que l'expérience nous montre à l'évidence, que le travail et la culture sont nécessaires pour faire fructifier la terre et pour s'en approprier les fruits. Bâtissez une cabane, creusez un puits, plantez une haie autour d'un terrain : le sol aura reçu une amélioration *durable* qui est votre fait, et vous donne le droit d'empêcher tout autre de se l'approprier sans injustice. Ainsi, le droit de propriété, le droit d'exclure tout autre de votre bien naît également *de lui-même*, sans aucun pacte; c'est la seule manière rationnelle d'expliquer le *partage primitif* des propriétés, c'est-à-dire, ce *premier développement de la propriété* qui s'étend successivement par l'occupation, par le défrichement et la culture de nouvelles terres, développement qui est toujours en rapport avec le développement numérique du genre humain.

412. Ces considérations nous montrent clairement que le *mode primitif* qui détermine la propriété, c'est l'*occupation*, occupation d'un bien quelconque meuble ou immeuble, occupation qui suppose l'intention de s'en

(*a*) *De opificio sex dierum*, lib. V, c. 7, § 17.
(*b*) *Introduction*, § 339 et suiv.

servir d'une manière quelconque, et d'en faire un instrument de travail. Telle est l'origine de la propriété : elle s'étend non-seulement à la chose occupée, mais encore à tout ce qui en provient, à tout ce qui vient s'y ajouter naturellement ; car en l'occupant, on veut s'approprier la chose telle qu'elle est, avec ses qualités ou ses défauts naturels, avec ses produits et ses pertes inévitables.

413. La nature de la propriété une fois bien connue, il est facile d'en comprendre la *transmission*. Le droit de propriété, comme tout autre droit, est déterminé dans la réalité par de certaines relations de fait; changer ces relations, c'est changer non le droit mais la détermination du droit (348). Or, ces relations peuvent changer, ou par la volonté du possesseur ou indépendamment de sa volonté; de là, pour la propriété, deux modes principaux de transmission.

414. Différents cas peuvent se présenter dans la transmission volontaire : quand celui qui possède et qui veut exclure tout autre de son bien, rétracte cette volonté et laisse son bien absolument libre, sans avoir égard à qui que ce soit, on dit que la chose est *abandonnée;* quand il s'en défait, pour que tel autre se l'approprie en l'occupant, la transmission de la propriété se fait par *contrat,* c'est-à-dire, par le consentement de deux parties qui s'obligent réciproquement, l'une à ne pas exclure l'autre et celle-ci à se substituer à la première dans le droit de propriété, de sorte que sans cette *acceptation,* il n'y a aucun transfert de droits ; car c'est à la *condition* que l'autre accepte que le possesseur cède son bien, et s'il n'accepte pas, la condition n'est pas vérifiée.

415. Comme on ne peut forcer personne *à vouloir*, il faut que celui qui aliène son bien *volontairement,* puisse le faire sous la condition qui lui plaît. Quand il cède ses droits sur un objet, à la condition d'acquérir les droits d'un tiers sur un autre objet, c'est un contrat *à titre onéreux;* s'il les cède sans exiger en échange *un gain, une valeur réelle,* c'est un contrat *gratuit* ou de bienfaisance.

416. Ne pas exiger en échange d'une cession une valeur réelle, c'est ne pas demander en compensation une chose qui se vend à un prix convenu, mais seulement un autre bien, une obligation moins rigoureuse qu'un rapport de *quantité* nettement établi entre les contractants (352); il y a néanmoins dans ces contrats une réciprocité réelle : car l'égalité naturelle des hommes exige que, dans toutes leurs relations, il y ait une certaine équation entre ce que l'on donne et ce que l'on reçoit. Le contrat *gratuit* n'est ainsi appelé que parce qu'on y renonce volontairement à certains droits, sans recevoir en compensation l'équivalent rigoureux d'une valeur matérielle; mais la raison nous y montre un *titre onéreux* d'une certaine matière, parce que la partie qui accepte prend à sa charge de rendre à l'autre en affection, en bons procédés, l'équivalent de ce qu'elle a reçu en nature ou en espèces [LII].

417. C'est donc par l'action volontaire du possesseur que la transmission de la propriété a lieu dans ces différents cas, dans le cas de l'*abandon de*

la chose, comme dans celui du *contrat* à titre onéreux ou à titre gratuit; en changeant les relations de fait qui l'avaient rendu propriétaire, celui-ci est la vraie cause du transfert de la propriété. Mais il arrive souvent que les faits se modifient contre la volonté du possesseur : nous pouvons nous demander quelles seront alors les différentes déterminations du droit; or, nous voyons que ces variations de fait peuvent affecter ou le possesseur, ou le non-possesseur, ou la chose possédée.

418. La mort, qui détruit tous les droits comme toutes les relations sociales, en frappant le possesseur, le prive malgré lui de son droit de propriété : dans ce cas, est-ce la nature elle-même qui nous donne le droit de disposer de notre bien par *testament*, ou de le laisser à nos héritiers *ab intestat?*

Les bornes que je me suis prescrites dans cet ouvrage ne me permettent pas de traiter cette question avec étendue (*a*); je puis ici me contenter d'une seule observation. Ceux qui, du vivant du défunt, ont acquis sur ses biens un droit rigoureux, lui succèdent évidemment, en vertu même de ce droit rigoureux; ainsi quand un homme, pendant sa vie, a pris envers un autre l'engagement de lui transférer sa propriété au moment de sa mort, il est clair que ce dernier est héritier de droit, et que son droit est le même que dans tout autre contrat. Nous examinerons plus tard, en parlant de la société civile et de la société domestique (780 et suivants, 1524 et suiv.), la question de savoir, si c'est la nature qui détermine le droit de succession *ab intestat*, dans le cas où il n'existe aucun *droit* antérieur, aucun *contrat* par rapport à la succession.

419. Quand le changement de relation résulte du fait des *non-possesseurs*, il est évident qu'ils peuvent faire valoir leur droit, s'ils jugent que ce droit l'emporte sur celui du possesseur actuel; dans ce cas, c'est d'après les règles de la collision des droits que s'opère la transmission de la propriété.

420. Enfin, la *chose possédée*, exposée qu'elle est à périr, peut subir diverses altérations : quand c'est la nature qui la détruit, le droit de propriété disparaît évidemment par défaut de matière; mais si la chose périt par la faute d'un tiers, c'est à celui-ci à en restituer l'équivalent au propriétaire qui a naturellement le droit de l'exiger, et d'intenter à l'*auteur du dommage* ce qu'on appelle *une action en dommages et intérêts*. Le fondement et la mesure de ce droit est la règle générale de la justice qui tend à rétablir l'égalité entre les hommes.

Les publicistes protestants, qui ont isolé le droit naturel de la morale théologique et du droit positif, pour en faire une science tout à fait distincte, traitent longuement et dans le langage de la jurisprudence, tout ce qui a rapport à la propriété; ils recherchent et examinent une à une les raisons fondamentales de toutes les formes de contrats admises par le droit civil (*b*).

(*a*) On peut consulter sur cette question Heineccius. *Jus naturæ*, lib. I, cap. 10.

(*b*) « Grotius croit devoir corriger les jurisconsultes anciens eux-mêmes dans un grand nombre de cas du droit romain ; cet auteur me paraît s'étendre sur ces matières plus qu'il ne convient à un philosophe. » Vico, *Scienza nuova*, page 33.

Cet examen me semble sortir un peu des limites du droit naturel; en tout cas les bornes de notre *essai* ne le comportent pas : nous devons nous contenter d'indiquer très-sommairement les devoirs et les droits généraux de l'humanité, basés sur cette loi universelle d'amour qui est la conséquence nécessaire de l'égalité, de l'identité de la nature humaine dans tous les individus. C'est ce que nous avons fait, et c'est à l'aide de ces principes généraux que nous pourrons, dans la suite, déduire légitimement toutes les différences individuelles qui résultent des faits particuliers; ces différences nous apparaîtront alors, non comme un effet de la prépondérance individuelle, ou comme une assertion philosophique purement gratuite, mais comme la conséquence inévitable de la nature humaine. Continuons maintenant l'analyse de l'*être social*, à la double lumière des *faits naturels* et de la *théorie* du droit, que nous venons d'établir.

CHAPITRE V.

DE L'AUTORITÉ.

SOMMAIRE.

421. Dans toute société il existe une autorité : c'est un fait. — 422. L'empirisme rend raison de ce fait, — 423. par une explication qui est en contradiction avec le fait lui-même et avec le sentiment universel. — 424. L'autorité doit son origine à l'unité nécessaire qui existe entre les êtres intelligents ; — 425. l'autorité est donc essentielle à la société. — 426. Résumé. 427. L'autorité est ou incréée ou créée, — 428. la seconde doit s'appuyer sur la première. — 429. L'autorité est la force qui unit et conserve la société ; — 430. de sa nature, elle est antérieure à la volonté de l'homme : preuve de fait ; — 431. elle résulte des droits qu'ont les individus à leur conservation et à leur perfectionnement ; — 432. elle n'est pas la somme de ces droits, car elle en diffère essentiellement. — 433. Solution d'une difficulté. — 434. Différence qui existe entre le maître et le supérieur, — 435. l'un commande pour son avantage personnel, l'autre dans un intérêt social. — 436. Comment on peut exprimer ces relations. — 437. L'amour est le lien qui unit entre elles toutes les personnes sociales ; — 438. la haine de l'autorité n'est pas naturelle à l'homme. — 439. Applications concrètes ; l'analyse conduit à la synthèse. — 440. Récapitulation. — 441. Personnes sociales.

421. Partout où il y a des hommes, ils vivent en société, c'est un fait que l'histoire atteste et qu'il serait absurde de nier. L'examen des causes qui ont produit ce fait nous a montré le principe de la vie sociale dans la nature même de l'homme, dans la tendance nécessaire qui pousse le genre humain tout entier vers une fin unique. Le fait de la société va nous offrir un autre phénomène constant, le phénomène de l'*autorité*. Dans toute société, il existe une autorité ; que cette autorité soit une personne ou une assemblée, tous lui reconnaissent le pouvoir de donner des ordres obligatoires (114) ; domestique ou civile, barbare ou civilisée, légitime ou illégitime, quelles que soient la nature et la forme des sociétés, elles ont toujours et partout *un* ou *plusieurs chefs* : partout dans l'histoire, nous voyons que cet homme ou ces hommes, qui sont les chefs d'une société, commandent à la foule et semblent la mener à leur gré ; et cependant, dans toute multitude, peu d'hommes sont portés à se laisser conduire, plusieurs n'aiment guère l'autorité, quelques-uns mêmes lui opposent une résistance réelle. Comment donc expliquer ce phénomène universel de l'autorité, qui semble en contradiction avec le penchant naturel qu'ont tous les hommes pour l'indépendance et la liberté, ainsi qu'avec cette prépondérance que la multitude devrait naturellement avoir sur le petit nombre ?

422. Les publicistes de l'empirisme n'ont vu dans ce fait que le fait lui-même : leur regard ne porte pas au-delà de l'horizon matériel de leurs yeux ; c'est le défaut ordinaire de cette philosophie, défaut qui l'expose à tomber dans de grandes contradictions. « La société, disent les empiriques, la société obéit malgré la force matérielle qu'elle possède : donc elle veut obéir; d'un autre côté cependant, nous la voyons obéir avec mauvaise volonté et comme malgré elle : donc elle doit s'y être obligée par contrat; et comme ce contrat n'existe pas, elle ne doit pas obéir, et l'obéissance ne lui est pas naturelle. » C'est ainsi que l'empirisme, qui fait profession de n'admettre que les faits, se trouve amené à les nier; c'est ainsi que, dans le siècle dernier, elle a nié que la sensation soit dans le sens, la couleur dans l'objet, l'âme dans l'être animé, etc. [LIII] : ne trouvant pas l'origine de l'autorité et de l'obligation de lui obéir, elle fut contrainte de nier l'une et l'autre, et finit par les rejeter absolument.

423. Sans vouloir donner ici la réfutation complète de l'empirisme politique, qu'il nous suffise de dire que tout fait universel suppose une loi universelle, un principe universel dans la nature des choses. C'est au philosophe à découvrir ce principe, à le distinguer par la pensée, à le séparer de tous les éléments concrets dont il est enveloppé par le fait de l'action humaine.

424. L'essence de la société (307) consiste dans l'union d'êtres intelligents qui tendent vers une fin commune : mais d'où vient à ces intelligences essentiellement libres cette tendance commune? Une fin commune, nous l'avons vu (304), est déjà un principe d'unité sociale; mais ici la fin n'est pas tellement liée à tel moyen donné, que tous les esprits soient obligés et s'accordent d'eux-mêmes à le considérer comme un moyen nécessaire; la raison et l'expérience nous prouvent, au contraire, que l'unanimité des avis et des sentiments est chose rare et difficile à obtenir (302). D'un autre côté, le bien, la perfection de la société exigent impérieusement la conformité des tendances, la coordination des moyens intérieurs et extérieurs par rapport à la fin (305, 306, 307); car, sans cette coordination, ou l'on n'atteint pas le but, ou on l'atteint d'une manière imparfaite. La société a donc besoin d'un principe d'unité qui dispose immédiatement tous ses membres à l'emploi particulier des mêmes moyens, comme elle a besoin d'une fin unique qui les dirige dans la volonté générale du bien; et, comme la société consiste dans l'union des intelligences (302), le principe qui coordonne les moyens extérieurs doit être un principe intérieur, un principe intelligent capable d'imprimer à tous les esprits une même et unique tendance dans l'emploi de ces mêmes moyens.

425. Or, il n'y a que la vérité évidente qui puisse déterminer le jugement de l'esprit, comme le bien infini détermine l'action de la volonté; le principe intelligent, nécessaire à la société, sera donc celui qui montre à l'évidence que certains moyens ont une connexion nécessaire avec le bien infini, et qui les rend *obligatoires* (101); ce principe c'est l'*autorité,* c'est-à-dire la faculté ou le pouvoir d'obliger.

426. Résumons cette analyse : doués d'intelligence et de liberté (302), les membres d'une société doivent tendre par différents moyens à une fin commune; ils peuvent choisir parmi ces moyens (70, 100) : mais comme des moyens divers et opposés feraient disparaître l'unité sociale et détruiraient l'*essence de la société* (305, 306), il faut un principe intelligent qui puisse régir les intelligences, et imprimer la même tendance à toutes les volontés (*a*).

Or, nous donnons le nom d'*autorité* à ce pouvoir qui oblige les libres volontés de tous les membres (346); l'autorité est donc un élément essentiel à la société (*b*).

427. L'autorité doit se trouver dans un *être intelligent*, puisqu'elle doit gouverner conformément à la raison. Mais cet être intelligent, est-ce un seul homme? sont-ce plusieurs hommes? est-ce une intelligence supérieure à l'homme? est-ce l'intelligence suprême? D'après nos principes généraux, l'autorité peut résider dans tous ces êtres, et la société humaine peut être gouvernée soit directement par l'autorité divine, soit par l'autorité d'une ou de plusieurs intelligences créées, subordonnées à la première.

428. Je dis qu'une autorité quelconque doit être subordonnée à l'autorité divine; car toute obligation positive tire sa force d'une obligation naturelle (114), et l'obligation naturelle est un effet de la volonté et de l'intelligence de Dieu qui connaît et qui veut la connexion des effets avec leurs causes, de la santé avec la sobriété, du bonheur des enfants avec leur obéissance, de l'unité sociale avec l'autorité, etc. L'*autorité*, c'est-à-dire le *droit d'obliger la volonté d'autrui* (346), est donc subordonnée à l'intelligence et à la volonté de Dieu, à l'autorité divine; ainsi, quand l'Apôtre déclare *que tout pouvoir vient de Dieu* (*c*), quand le Prophète fait dire à la

(*a*) Imperium, nisi unum sit, esse nullum potest. Cic. *de republica*, lib. I, cap. 8.

(*b*) Réduisons à une série de formules rigoureuses cette démonstration qui nous semble un des points fondamentaux du droit social.

Toute société est une réunion d'hommes qui tendent vers une fin.

Pour atteindre cette fin, il faut la coopération des individus.

Les individus spécifiquement semblables, sont individuellement divers.

Cette diversité crée des aptitudes diverses.

Il faut un principe d'ordre pour réduire la variété à l'unité.

Ce principe doit connaître ces éléments divers et les proportionner à la fin.

C'est donc un principe intelligent.

La variété existe dans l'élément individuel et non dans l'élément naturel et nécessaire ; l'élément individuel est donc moralement indifférent.

Le principe d'unité a donc le droit d'*obliger* et non pas seulement celui de *notifier*.

Pour atteindre la fin, il faut employer convenablement les forces et les diversités individuelles.

Donc, le principe régulateur n'est pas moralement libre dans son action de commander, bien qu'il jouisse du libre arbitre.

Donc la loi n'est pas arbitraire, mais déterminée par la fin, par le bien commun.

L'autorité est donc *un principe d'unité employé par un être intelligent qui a le droit d'obliger des individus intelligents pour le bien commun de la société.*

Romagnosi n'a pas compris l'idée de l'autorité, de la souveraineté, quand il dit qu'elle n'est établie que pour mettre un frein à la licence des passions. (*Gen. del. dir. pen.* § 406.)

(*c*) Non est potestas nisi a Deo. *Rom.* XIII, 1.

Sagesse éternelle que c'est *par elle que règnent les rois* (*a*), ils exposent, dans le simple langage de la religion, une profonde théorie, une haute métaphysique sur le vrai principe de toute obligation. Ces considérations recevront plus tard une nouvelle confirmation de ce que nous dirons sur l'application de ces principes à la société réelle, à l'autorité prise au concret (503).

429. L'autorité est donc à la société ce que l'âme est à l'être animé, ce que la force est au corps : un principe intrinsèque, essentiel, un principe d'unité, de tendance et de conservation; et comme les choses ne peuvent exister sans leurs principes essentiels et intrinsèques, la société ne peut exister sans l'autorité qui lui donne, pour ainsi dire, sa *forme* propre. L'autorité est inséparable de la société; elle se produit avec elle, se développe et meurt avec elle : aussi les philosophes qui les séparent l'une de l'autre, et font naître et dériver de la société, comme d'un principe, l'autorité sociale, commettent, par rapport à un corps moral, la même faute que s'ils faisaient dériver la force et la vitalité d'un corps matériel, de ses molécules et de son organisme matériel.

430. Le savant cardinal Gerdil appuie sur l'expérience (*b*) la doctrine que le raisonnement vient de nous démontrer.

Il suppose que des naufragés sont jetés par la tempête sur une plage déserte; un d'entre eux, méchant et audacieux, cherche à les perdre : leur refusera-t-on le droit de se défendre isolément, ou de résister ensemble à l'ennemi commun? et si leur salut à tous réclame absolument le secours de l'un d'eux, n'auront-ils pas le droit de l'obliger à le leur prêter? On dira peut-être que ce droit leur est donné pour leur conservation individuelle, et non pour leur existence sociale. Mais si ce droit de tous les oblige tous à concourir ensemble à une fin commune, ce droit est évidemment un droit social (307); et si l'on nous accorde que ce droit existe antérieurement à tout pacte quelconque, on confirme notre thèse (319) que partout où il y a des hommes il y a une société, et que toute société suppose une autorité.

431. J'admets volontiers que l'autorité résulte du droit individuel de la conservation, comme la société elle-même résulte de l'agglomération des individus; c'est l'idée du savant cardinal : mais si l'homme a le devoir et le droit de se perfectionner, et si la société est un moyen efficace et nécessaire de perfectionnement, nous devons dire que la conservation de la société, tout comme sa formation, est également pour l'homme un devoir et un droit; or ce devoir est simultané à l'existence de la société; ce droit, c'est l'autorité elle-même; donc l'autorité existe simultanément à la société.

432. Cette démonstration de Gerdil, dont nous donnons ici la substance, nous montre très-bien d'où vient l'erreur du Contrat social, qui consiste à dire que l'*autorité* est la *somme* des unités individuelles, des unités intellectuelles et volontaires additionnées par les associés dans l'intérêt

(*a*) Per me reges regnant. *Prov.* VIII, 15.

(*b*) Gerdil, *Discours philosophique sur l'homme.*

et pour le bien de tous. Si, au lieu de la *somme*, il avait dit le *produit* des forces individuelles, on aurait pu tolérer l'expression et l'expliquer, en disant que la nature de l'autorité sociale est tout autre que celle des droits individuels, bien que ces droits en soient le fondement; un exemple matériel fera mieux saisir notre pensée.

Peut-on définir une machine à vapeur, la somme des roues, des chaudières, de l'eau, du charbon, de tous les éléments qu'elle renferme? Dira-t-on que l'effet de cette machine est égale à la somme de ces mêmes éléments? évidemment non; ce langage est impropre, irrationnel; l'effet de la machine résulte de la *combinaison* de tous ces éléments, et non de leur nature matérielle, bien qu'on la suppose dans cette combinaison. Ainsi, l'idée d'autorité vient de l'idée de société et non pas de l'idée d'*individus additionnés;* l'autorité est par elle-même le principe vital de la société, bien qu'elle présuppose les individus comme éléments sociaux; l'autorité ne peut exister sans les droits individuels, mais ni ces droits, ni la somme de ces droits ne peuvent la constituer. L'analyse trop matérielle de certains philosophes a confondu la *somme* des éléments avec la *substance* qui en résulte par le moyen des forces vivifiantes; et comme l'analyse décompose la substance et fait disparaître la *force* de combinaison qui la constituait, ces philosophes n'ont plus trouvé dans cette opération que les seuls éléments individuels à l'état d'isolement.

433. A leur tour, ils me demanderont peut-être quel est ce principe vivifiant distinct de la somme des droits individuels, absolument comme la philosophie matérialiste demande au spiritualisme (*a*) si la *vitalité* peut être réellement distincte des forces chimiques et physiques. Je répondrai comme les spiritualistes, en invoquant les faits; je montrerai qu'ils sont sans aucune proportion avec les seules forces physiques; comme eux, je devrai conclure à l'existence d'un principe distinct et supérieur. Et, en effet, ne doit-on pas admettre que la société peut faire beaucoup de choses dont l'individu est incapable? et pour ne parler que du terrible droit de vie et de mort, comment l'individu le pourrait-il posséder? lui qui n'a aucun droit sur sa propre vie, comment a-t-il pu donner des droits qu'il n'a pas, droit sur sa vie, droit sur celle des autres? Je sais que, forcés par la logique, plusieurs refusent à la société les droits qu'ils ne peuvent reconnaître à l'individu, et lui dénient entre autres, contre l'opinion commune, le droit dont nous parlons ici; pour ne pas manquer à la *logique*, ils semblent faire bon marché du *sens commun*. S'il nous fallait opter entre l'un ou l'autre de ces guides, nous savons bien quel serait notre choix; mais n'étant pas réduits à cette fâcheuse extrémité, nous tâcherons de suivre en même temps et la logique et le sens commun. Nous donnerons ailleurs la raison du sentiment universel du genre humain; nous nous bornons ici à le constater comme un fait certain, et nous nous permettons d'en conclure qu'il existe dans la société un principe de droit supérieur au droit indivi-

(*a*) Bérard, *Doctrine des rapports du physique et du moral*, passim et surtout § CXXVIII.

duel; ce principe, c'est l'*autorité*. L'autorité est le principe de tous les pouvoirs sociaux, comme le droit en général est le principe des droits individuels : car la nature de l'autorité est semblable à celle du droit; si le droit est un *être moral*, une idée immatérielle, que nous déduisons naturellement, nécessairement des premiers principes de la moralité, et qui nous explique la nature des relations sociales entre égaux, il faut admettre pour les mêmes raisons que l'idée de l'autorité résulte aussi des premiers principes, et qu'elle nous montre la nature des relations sociales établies en dehors de l'égalité.

434. Voilà donc la notion de l'autorité nettement distinguée de l'élément multiple et matériel qui l'enveloppe; il nous faut maintenant examiner l'opinion de nos adversaires, de ceux qui ne voient dans l'autorité que ce seul élément : car la science philosophique semble osciller sans cesse entre deux systèmes, entre le matérialisme et le spiritualisme *pur* qui n'est que l'idéalisme. Pour les uns, l'autorité n'est que l'addition, la somme de tous les droits particuliers de la multitude; les autres, au contraire, séparent tellement l'autorité de cet élément multiple, qu'ils placent sa raison d'être dans le seul souverain; ils ne voient que le seul principe d'unité, et confondent ainsi la souveraineté avec le despotisme, une certaine dépendance avec la servitude. Quant à nous, nous devons nous séparer et des uns et des autres; car nous venons de voir que l'origine même de l'autorité, telle que nous la donne la nature de la société, exige absolument que nous distinguions entre les relations *de sujet à souverain*, *d'inférieur à supérieur*, et celles *d'esclave à maître;* nous plaçons ainsi l'autorité véritable dans un juste milieu, et nous repoussons également l'adulation et la révolte, la servitude et la tyrannie.

435. Qu'est-ce que l'*esclave?* qu'est-ce que le *maître?* analysons ces idées : dans le langage ordinaire, *servir*, c'est être employé à l'utilité d'un autre; la *servitude* peut avoir des degrés divers selon qu'on est plus ou moins au service d'autrui; mais tant qu'on est serviteur, on contribue essentiellement à l'utilité, au bien des autres. Ainsi, les créatures matérielles sont par rapport à nous dans le plus haut degré de servitude, étant exclusivement et immédiatement consacrées à nos usages; les êtres intelligents serviront plus ou moins selon que leur être ou plutôt les forces dont ils disposent *devront* être appliquées à l'utilité d'un autre; au devoir du serviteur correspond le droit du maître; et ce droit est plus ou moins étendu, selon qu'un être ou une partie seulement de cet être et de son action sont légitimement destinés à l'utilité du maître (*a*). Maintenant,

(*a*) On voit par là quelle sublime philosophie est renfermée dans ce beau texte de saint Augustin : *Servire Deo regnare est.* Dieu, en créant l'homme, n'a pu le créer que pour sa propre gloire; Dieu est essentiellement le maître de l'homme, et l'homme est son serviteur. Mais, d'un autre côté, l'homme en servant Dieu agit en même temps pour son propre bien, et de cette manière il agit en maître; il est donc tout à la fois serviteur et maître : il sert Dieu quand, pour son propre avantage, il soumet à la raison la volonté qui est libre et le corps qui ne l'est pas. Ainsi, la raison est une *reine* par rapport à la volonté qu'elle gouverne politique-

qu'est-ce que l'autorité? la nature de la société nous a montré que c'est le droit de commander aux individus pour le bien social; le devoir qui correspond à ce droit, c'est la *dépendance* ou plutôt l'*obéissance* des sujets : ce devoir les oblige de tendre au bien social sous l'action de l'autorité (*a*). Le souverain commande comme le maître : mais l'un cherche le bien de la société; l'autre, son bien personnel, individuel [LIV]; ces deux relations pourront quelquefois se trouver dans le même individu, mais on ne peut les confondre. Ainsi le prince peut avoir le même homme pour sujet et pour serviteur; et celui-ci, en devenant le serviteur du prince, entre avec lui dans une relation toute différente de celle de sujet; comme sujet, il ne devait obéir que pour le bien de la société dont il est membre; comme serviteur, il doit obéir pour le bien personnel du prince qui lui donne en retour un juste salaire.

436. On voit par là avec quelles réserves nous devons admettre certains aphorismes, certains principes d'ordre social qui, pour être vrais, doivent être expliqués et rapportés à leur véritable objet. Ainsi, quand on dit que le souverain est fait pour ses sujets, c'est une vérité incontestable quand on entend par là que l'autorité existe pour le bien de la société; mais si vous appliquez rigoureusement cet axiome à la personne réelle du souverain, vous le réduisez à une sorte d'esclavage; son existence n'est plus une existence humaine; il ne pourra plus faire un pas, si ce n'est pour le bien public; il ne pourra ni voyager, ni se marier, ni faire quoi que ce soit, sinon pour le bien public; cette condition serait intolérable, elle exigerait une vertu surhumaine, une vertu à laquelle parviennent à peine les plus parfaits religieux, les saints qui font profession d'imiter parfaitement le Roi des rois qui s'est fait notre serviteur et notre esclave (*b*).

Quand on dit, au contraire, que le sujet doit tout au souverain, cela est vrai, quand on entend parler du caractère sacré de la souveraineté; mais la flatterie peut facilement abuser de cette expression et faire du sujet un esclave. Il faut donc appliquer ici ces distinctions délicates que la nature et le langage apprennent souvent aux moins pénétrants.

437. L'autorité, nous l'avons vu, est un des principes conservateurs de l'existence sociale; de sa nature et considérée en elle-même, elle est essen-

ment; c'est une *maîtresse* pour le corps qui doit être son esclave; ainsi, l'homme en servant Dieu, est tout à la fois un *souverain* et un *maître*.

(*a*) Le comte de Maistre a parfaitement exprimé cette vérité dans son style si vif et si populaire : « On a souvent demandé si le roi était fait pour le peuple ou celui-ci pour le premier? cette question suppose, ce me semble, bien peu de réflexion. Les deux propositions sont fausses, prises séparément; et vraies, prises ensemble. Le peuple est fait pour le souverain et le souverain est fait pour le peuple, et l'un et l'autre sont faits pour qu'il y ait une souveraineté. Le grand ressort dans la montre n'est point fait pour le balancier ni celui-ci pour le premier; mais chacun d'eux pour l'autre, et tous les deux pour montrer l'heure. » (*Du pape*, l, II, ch. 1.) Un autre publiciste montre qu'il comprend assez mal la nature de la société, quand il dit que « le prince étant établi pour le bien de l'Etat... les rois sont le patrimoine des peuples. » Mascarel, *Eléments de droit polit.*, titre 3, ch. 1.

(*b*) In medio vestrum sum sicut qui ministrat. *Luc.* XXII, 27.

tiellement bienfaisante : l'abus que les hommes en font est donc contraire à son vrai caractère. L'autorité aime naturellement la société, et celle-ci à son tour aime l'autorité qui tend naturellement à procurer son bien-être. Le lien qui attache le peuple au souverain doit être un lien d'amour, car il résulte de l'essence même de cette relation sociale : ainsi, le sentiment qui porte l'inférieur à aimer, à respecter son supérieur, n'est pas un sentiment servile et bas, une lâche adulation ; il est naturellement justifié par la spontanéité et l'universalité avec laquelle il se produit, même chez ceux dont les préjugés en ont détruit le principe, même quand la conduite du souverain devrait inspirer des sentiments tout opposés [LV]. Les hommes superficiels attribueront cette tendance à l'*intérêt*, à la *lâcheté*, à la *flatterie;* rien n'est plus facile que ces déclamations qui excitent les passions haineuses; mais le philosophe qui s'attache à étudier la nature dans les faits, et qui a soin de séparer les vices de l'homme des vrais instincts de sa nature, celui-là verra dans la *majesté* du pouvoir autre chose qu'un simple préjugé ou une erreur populaire. Ainsi les faits viennent donner une nouvelle certitude à notre théorie, et les conséquences si naturelles et si réelles que nous venons de constater, démontrent la vérité de nos principes.

438. Aussi, quand Spedalieri prétend que le souverain et le peuple sont deux puissances ennemies, toujours en guerre, toujours prêtes à se ravir l'un à l'autre le pouvoir et la richesse, nous sommes en droit d'affirmer que cette doctrine est aussi fausse que funeste (*a*).

Cette lutte est un phénomène qui se présente quelquefois; mais alors la haine a toujours pour objet les vices personnels du souverain; on ne s'attaque à sa qualité de souverain que lorsque de fausses doctrines ont perverti l'instinct naturel du peuple. La haine de la souveraineté ou bien n'existe pas, ou quand elle existe, elle n'est qu'un fait accidentel ; la vraie relation qui unit le gouverné et le gouvernant, le sujet et le souverain, la société et l'autorité, c'est une relation de bienveillance et d'amour mutuel. L'application concrète aux faits réels nous le montrera encore mieux dans la suite (*b*).

439. Après avoir analysé l'idée de société et le mot qui l'exprime, après avoir déterminé la vraie notion, la véritable origine de la vie sociale, il nous faut maintenant appliquer ces données abstraites, et considérer les éléments concrets, les faits réels que nous présentent les sociétés humaines (320 et suiv.). Cette méthode est la vraie : c'est la marche naturelle et logique que suit l'esprit humain dans ses investigations; il aperçoit d'abord l'objet dans toute sa généralité mais d'une manière un peu vague; puis, son inclination native pour le *vrai* que *logiquement* (*c*) il ne peut trouver que dans un *jugement*, le porte à analyser l'objet pour en abstraire les deux

(*a*) *Dritto dell' uomo*, lib. I, c. 20, § 16.
(*b*) V. mon *Examen critique*, t. I, c. 20, § 3, et t. II, c. 4, § 5.
(*c*) V. Romano S. J., *Scienza dell' uomo interiore*, t. I, § 47.

termes de ce jugement, le sujet et l'attribut; enfin, il réunit ces deux termes dans une affirmation synthétique, ou bien il les sépare dans une pure négation, et se trouve ainsi ramené à l'objet concret dont il a acquis l'idée claire et distincte. C'est à ce résultat que notre analyse doit aboutir; mais résumons d'abord les données qu'elle nous a fournies jusqu'ici.

440. La société, considérée dans son concept le plus général, nous présente un sujet et un attribut : le sujet, c'est une agrégation d'*êtres intelligents*, et pour la société humaine, une agrégation d'*hommes,* c'est-à-dire d'êtres qui réunissent la sensibilité à l'intelligence; l'attribut qui fait que ce sujet est un *être social* (304), c'est la tendance unanime de tous les individus vers une même fin. La liberté, cette propriété essentielle de l'homme qui peut choisir entre divers moyens possibles, fait que les individus réunis en société peuvent prendre des directions différentes pour atteindre leur fin; il faut donc, pour qu'il y ait accord entre eux, un principe d'unité qui harmonise les choix de tous ces jugements, de toutes ces volontés individuelles; ce principe, lien commun de toutes les intelligences et de toutes les volontés, doit évidemment établir une connexion nécessaire entre les moyens et la fin; cette liaison nécessaire, c'est l'*obligation* (101); et le pouvoir d'imposer cette obligation, c'est l'*autorité*. C'est donc l'autorité qui fait converger tous les individus vers une même fin; c'est elle par conséquent qui leur donne l'unité, la forme, l'*être social*.

441. L'élément *matériel* de la société, c'est l'individu, deux ou plusieurs individus doués d'intelligence; l'élément *formel*, c'est l'autorité qui anime et vivifie cette matière, en forme une société et lui donne l'être social. Les publicistes appellent ces deux éléments *personnes sociales*, parce qu'elles sont essentielles à la société, et que, pour la composer, elles sont *nécessaires* l'une à l'autre, et doivent se rencontrer et s'unir dans une essence unique [LVI], par le moyen naturel d'une réciproque bienveillance, d'un mutuel amour (437).

CHAPITRE VI.

DE LA SOCIÉTÉ CONSIDÉRÉE DANS SON ÉLÉMENT CONCRET; SA NATURE, SON ORIGINE.

SOMMAIRE.

442. Nature des sociétés particulières; — 443. on en déduit quelle a dû être leur origine; — 444. toute société particulière dépend de certaines causes antérieures à sa naissance; — 445. nécessité de cette dépendance. — 446. Ces causes produisent des sociétés nécessaires et des sociétés libres. — 447. Ces associations sont naturelles et complètes ou bien accidentelles et incomplètes; — 448. elles sont domestiques ou publiques; — 449. société légitime et illégitime. — 450. La société illégitime est celle qui tend à détruire la société essentielle, universelle. — 451. Le bien d'une société particulière ne peut être opposé au bien de la société universelle. — 452. Quelle est la vraie notion du bien des sociétés particulières; distinction de l'utile et de l'honnête. — 453. De là deux sortes de bonheur social; — 454. d'après quels principes on en doit juger : unité, efficacité; — 455. unité de la fin, unité de l'autorité, — 456. unité dans la dépendance, ou harmonie sociale. — 457. Efficacité sociale. — 458. Esprit public; — 459. législation, économie politique. — 460. Première notion de la *civilisation;* erreurs vulgaires. — 461. D'après la nature des moyens, nous aurons différentes sociétés, spirituelles, temporelles, militaires. — 462. D'après le nombre des moyens, nous aurons des sociétés égales ou inégales. — 463. Résumé des diverses sortes de sociétés particulières. — 464. Origine de la société; preuves de fait : le mariage; — 465. preuves de raisonnement. — 466. La société domestique produit la société politique.

442. Qu'est-ce à dire que la société considérée dans son élément concret, dans sa réalité? Dès que l'homme rencontre un autre homme, la nature établit entre eux une vraie société; cette société, effet du hasard, est sans doute soumise aux lois générales de la société humaine, de l'humanité, puisque tous les hommes doivent s'entr'aider pour parvenir à la fin commune du genre humain; mais ce n'est pas là ce qu'on appelle *former*, fonder une société. Les hommes forment une société, quand ils s'unissent pour l'acquisition d'un bien quelconque, avec l'intention de coopérer ensemble à cette fin, et d'employer pour cela des moyens déterminés. Ainsi, des savants forment entre eux une académie : en se communiquant leurs études et leurs recherches, ils veulent se procurer le bien de la science; des marchands fondent une association commerciale dans le but de s'enrichir en réunissant leurs opérations et leurs gains; les époux cherchent un bien réel, dans l'assistance mutuelle qu'ils se prêtent et dans les enfants auxquels

ils donnent le jour. Dans tous ces cas et autres semblables, l'association est une société *particulière*, parce que le principe de l'unité sociale est ici un bien *particulier;* or, nous avons vu que c'est la fin qui détermine l'unité sociale (304), et que l'être (6) est proportionnel à l'unité de sa nature [V]. Le principe d'une société détermine aussi les moyens nécessaires pour atteindre sa fin générale (26); ces moyens deviennent la fin immédiate et particulière des associés, et nous indiquent ainsi le caractère propre, la nature spéciale de cette société (*a*). Comme toute tendance, toute action doit être spécifiée par son but et son objet, de même toute association qui veut tendre à une fin quelconque, reçoit de cette fin même son caractère spécial; de là vient que dans le langage ordinaire on spécifie, on caractérise de cette manière les différentes sociétés, auxquelles on donne le nom de *littéraires*, *scientifiques*, *commerciales*, *philharmoniques*, *etc.*

443. La question de l'origine de la société se réduit, en dernière analyse, à rechercher quels ont pu être les desseins, les intentions qui ont réuni les premiers hommes. Bien que cette question soit plutôt historique que philosophique, l'homme cependant ne pouvant sortir des limites de sa nature, il est fort probable qu'en étudiant les lois générales de la nature humaine, on pourra découvrir le caractère original de certaines sociétés particulières, d'après la fin particulière que les hommes ont en vue en les formant.

444. L'homme étant un être contingent, toute association humaine est un effet et doit avoir une cause : c'est là un premier caractère des sociétés humaines que nous manifeste l'essence même de l'homme. Considérons attentivement cette conséquence si simple et si évidente et que beaucoup de publicistes ont négligée [LVII] : si l'homme est un être contingent, chaque moment de son existence présuppose nécessairement une cause dont il dépend essentiellement ou accidentellement. L'homme est libre, il est vrai ; mais cette liberté ne peut soustraire l'individu aux grandes influences des causes extérieures qui se manifestent jusque dans son action morale (*b*).

445. Cette influence est plus grande encore sur la société que sur l'individu : car la nature des êtres leur donnant à tous une impulsion commune, une tendance identique, il est impossible qu'un mouvement opposé à cette tendance se trouve jamais dans le plus grand nombre des individus d'une même espèce; ainsi, pour reconnaître si certains effets sont naturels ou non, il suffit de voir s'ils se rencontrent dans la plupart des individus de

(*a*) « Une société ne se dissout que parce qu'une société fermente et se forme dans son sein, etc. » Guizot, *Civil. franç.*, lec. 8.

« Tout gouvernement qui veut être durable *doit* résulter des conditions qui l'ont précédé. » Gioberti, *Introduction*, t. II, p. 220.

« Les pouvoirs, en passant de l'état individuel à l'état de développement, conservent toujours cette continuité, cette marche graduelle qui se rattachant à un état de choses antérieur, assure ainsi la force et la durée des développements subséquents. » Romagnosi. *Istit. di civil. filos.*, t. I, p. 433, t. VI, c. 2, § 3.

(*b*) « Une même idée reconnue comme vraie, telle est la base fondamentale, le bien caché de toute société humaine. » Guizot, *Civil. franç.*, lect. 12.

cette espèce. Par conséquent, toute agrégation d'individus semblables suivra généralement les règles qui leur sont tracées par leur nature, bien que cette multitude puisse renfermer un monstre, et que même chaque individu puisse avoir quelque difformité. Les sociétés sont donc soumises, plus que les individus, à certaines lois constantes de la nature humaine, et dépendent davantage de certaines causes extérieures; chaque jour nous faisons l'application de cette vérité, dans l'ordre physique comme dans l'ordre moral. N'est-ce pas sur des données générales, sur des statistiques de naissances, de décès, de maladies, de crimes que s'appuient souvent les mesures d'administration sociale? Mais oserait-on conjecturer le nombre de délits que doit commettre un individu ou l'époque de sa mort, avec la même assurance avec laquelle on ose déterminer approximativement le nombre de crimes qui se commettent tous les ans dans une province, le nombre d'habitants qui meurent annuellement dans une ville? Nous devons donc admettre que *toute société particulière dépend de certains faits antérieurs*, et que c'est là une première loi de sa formation.

446. Or, ces faits peuvent se rapporter ou à l'*origine* de cette société, ou à la *fin* vers laquelle elle tend, ou aux *moyens* par lesquels elle atteint son but. Les faits antérieurs, logiquement du moins, à l'origine d'une société, établissent entre ses membres des relations nécessaires ou libres : ainsi, la relation du fils au père, du vaincu au vainqueur est une relation nécessaire, puisqu'il ne nous est pas libre d'être le fils de notre père, ou de tomber au pouvoir du vainqueur : au contraire, l'époux est libre de s'unir à son épouse, le religieux d'entrer en religion, etc. Voilà une différence essentielle; l'esprit de système a seul pu faire dire à Burlamacchi, à Spedalieri (*a*) et à d'autres, que toute société, pour être naturelle et légitime, doit être libre et volontaire. Y a-t-il, en effet, une société moins libre et tout à la fois plus naturelle que celle qui unit le fils au père? Il faut donc reconnaître qu'il y a des sociétés où des faits et des devoirs antérieurs lient la volonté des membres, comme il en est d'autres où c'est la volonté qui pose les faits et contracte des devoirs; les unes sont nécessaires, les autres sont libres. Il est vrai que la volonté doit affectionner davantage les premières que les secondes, parce qu'elles sont pour elle un devoir; mais il ne s'ensuit pas qu'il faille les appeler des créations de la volonté, puisque c'est le devoir qui les lui impose moralement (96 et suiv.). Cette équivoque a peut-être induit en erreur les auteurs dont nous parlons.

L'impossibilité d'unir les hommes en société sans le consentement de la volonté, a pu faire croire que toute *obligation* social dépend de ce consentement, tandis que très-souvent le consentement est produit par l'obligation préalable; très-souvent les hommes donnent ce consentement parce qu'ils sont déjà associés, et alors ils ne sont pas associés parce qu'ils l'ont voulu être.

(*a*) V. Spedalieri, *Drit. dell' uomo*, lib. I, c. 12, § 3. — Burlamacchi, *Drit. polit.*, lib. I, c. 6, § 4.

447. Toute société, libre ou nécessaire, peut se former soit pour développer la sociabilité naturelle de l'homme (319 et suiv.), soit dans un but particulier et secondaire qui peut nous aider, mais non réaliser pleinement le but général de la sociabilité naturelle, qui n'est autre que la fin commune du genre humain, le bonheur. De là, deux sortes de sociétés : on peut appeler les premières *naturelles* ou *totales*, parce que leur fin comprend et spécifie toute tendance sociale, et qu'elles *embrassent totalement* la fin naturelle de l'humanité ; par une raison contraire, nous pouvons appeler les secondes *accidentelles* ou *partielles* (*a*).

Ainsi, la société qui lie le fils au père, étant formée par la nature, doit embrasser complétement le but de la nature : elle est donc une société naturelle ; il en est de même du vaincu et du vainqueur, quand ils finissent par ne plus faire qu'un seul et même peuple ; quand au contraire le peuple vaincu reste seulement l'allié ou le tributaire du vainqueur, il n'existe entre eux qu'une société partielle ou accidentelle. Les sociétés littéraires ou commerciales, les sociétés d'assurances, les sociétés de plaisir, sont évidemment accidentelles puisque leur fin et leurs moyens ne sont que partiels et limités.

448. Une société complète, pour atteindre complétement son but, peut ou vivre sous le même toit, ou voir ses membres séparés et se bornant à des relations plus extérieures : car, pour être heureux, tous n'ont pas également besoin des mêmes secours ; les hommes les plus complets ont quelquefois besoin de l'assistance d'autrui ; quoique ordinairement on puisse se contenter d'un petit nombre d'amis, qui partagent nos joies et nos peines, nos plaisirs et nos soucis, ce petit nombre qui suffit aux relations familières, ne suffit pas aux relations sociales, aux nécessités multipliées de la vie humaine. L'homme, développant sans cesse ses idées et ses désirs, éprouve le besoin d'avoir à sa disposition des forces plus grandes que les forces individuelles ; les sciences, les arts, le commerce, la guerre, exigent la coopération d'une foule d'hommes, des associations considérables, l'union des esprits et des bras : la société réalise ainsi des entreprises qui dépassent évidement les moyens d'action de l'individu. Mais ces entreprises ne sont pas de tous les jours : une ou deux fois dans l'année l'individu devra se procurer des vêtements et des provisions alimentaires, une ou deux fois dans la vie il se verra obligé de recourir à d'autres pour son instruction ou pour sa défense. Voilà donc deux sortes de relations sociales ; les unes, plus limitées mais journalières et continuelles ; les autres, plus étendues mais aussi plus rares et plus extraordinaires ; les premières constituent la société *domestique*, les secondes la société *politique* ou publique (*b*).

449. C'est encore la fin qu'elle se propose qui fait qu'une société est honnête ou mauvaise, légitime ou illégitime : l'homme, en tendant au bonheur, peut choisir un moyen conforme ou contraire à la raison. Or, la

(*a*) Nous appellerons de préférence la première espèce de société, société *complète*, l'épithète *naturelle* pouvant offrir un autre sens.

(*b*) « Si chaque famille trouvait en elle-même tout ce dont elle a besoin... elle ne tiendrait pas aux autres. » Guizot, *Civilis. en France*, lec. 26.

raison nous dit que toute fin sociale étant un moyen de tendre au bonheur, doit pouvoir nous y conduire réellement; cette convenance du moyen avec la fin de l'homme, qui n'est autre chose, pour les êtres moraux, que le bien *honnête* (18), est donc une qualité essentielle à toute association. Une société est donc moralement *bonne*, quand elle est formée pour une bonne fin; elle est *mauvaise* quand elle est fondée dans une mauvaise intention. Ainsi, toute société morale et honnête doit s'efforcer de parvenir à un but qui soit lui-même un acheminement vers le souverain bien, vers le bonheur suprême; c'est alors seulement qu'elle possèdera le seul bien, le seul bonheur véritable dont l'homme puisse jouir sur la terre (36 et suiv.), c'est-à-dire, la conscience de sa moralité, l'ordre pratique et l'espérance du bonheur éternel.

450. Au contraire, une société est moralement mauvaise quand elle veut réaliser un dessein qui lui-même est un obstacle à la félicité suprême, et cette société est essentiellement opposée au but de la société universelle (519); car chacun des individus qui la composent, doit faire la guerre à sa conscience et à ses intérêts les plus chers. Or, il ne peut jamais être permis de s'élever ainsi contre la conscience et les intérêts du genre humain; cette société sera donc illégitime, la fin et les lois qu'elle propose seront contraires à la justice, nulles en droit et ne pourront par conséquent obliger aucun des membres, s'y fussent-ils engagés par leur parole, par une promesse et même par un serment solennel.

451. C'est donc une erreur et un crime de s'affilier à des sociétés mauvaises par de coupables engagements; c'est une erreur et un crime de prendre le faux pour le vrai sous le spécieux prétexte de la patrie, et de rêver ou d'entreprendre pour elle, dans un aveugle fanatisme, des progrès déraisonnables et des conquêtes injustes. C'est le patriotisme de Thémistocle qui propose aux Athéniens d'incendier les vaisseaux de leurs alliés, malgré les nobles et solennelles réclamations d'Aristide; c'est aussi le faux patriotisme de ces modernes enfants de l'Italie qui s'imaginent que l'unité seule peut la rendre heureuse, et qui, pour cela, la font préalablement passer par le creuset de tous les maux, par les guerres civiles et étrangères, par les massacres et les révolutions (*a*). Tel est encore le fanatisme criminel de ces nations barbares et de ces peuples civilisés qui semblent mettre leur gloire, non à s'agrandir eux-mêmes, mais à abaisser les autres, sans égard pour la société universelle dont ils font partie.

452. Mais précisons davantage le *bien* et le *mal* social, et considérons-les dans une société particulière. Le bien ou la perfection de l'individu peut se rapporter à sa fin prochaine ou à sa fin dernière (13 et suiv.); le bien social peut également se rapporter ou à la fin immédiate d'une société, comme le commerce, la richesse, etc., ou à la fin universelle et dernière d'une société quelconque, au bien infini (36). La première de ces fins présente un bien *utile*, la seconde le bien final, qui est *bien par lui-même*;

(*a*) V. note CXXI et mon *Exam. critique*, 1re partie, ch. I.

la première n'est un bien que par rapport à la seconde (21); et si on l'en sépare, elle perd sa qualité de *bien* pour devenir un vrai *mal*, quoiqu'elle conserve encore une trompeuse apparence de bien.

453. Comme il y a deux sortes de bien pour une société, il y a aussi deux sortes de bonheur, car le bonheur c'est la possession du bien (28). Au surplus, tout objet final peut se présenter sous un triple point de vue, car on peut considérer les moyens qui le procurent, l'acte qui le saisit, ou le plaisir qui en résulte (17). De là six aspects différents sous lesquels on peut envisager le bonheur, de là six espèces de *bien* et de *bonheur*; de là, parmi les publicistes, différentes manières d'apprécier le bonheur social : les uns disent qu'une société est *heureuse*, quand elle tend à l'*honnête*; les autres, quand cette honnêteté est basée sur des moyens efficaces, tels que les lois, la police, les mœurs, les coutumes, etc.; d'autres encore, quand elle fait la part d'honnêtes jouissances, de la sociabilité, de l'industrie, des sciences, etc. (*a*)

Ou bien, en considérant non plus le *bien principal* d'une société, mais un bien tout *particulier*, but d'une société particulière, un marchand pourra dire d'une société commerciale qu'elle est malheureuse, soit parce qu'elle fait peu de gain, soit parce qu'elle ne veut pas admettre certains contrats usuraires, soit parce qu'au lieu de plaisir elle n'occasionne que des fatigues. Enfin, tout moyen peut être considéré comme la fin immédiate d'une société; de là des fins sans nombre, des biens indéfinis, des sujets innombrables de bonheur (16) qu'on peut attribuer ou refuser à une société, et qui seront de notre part un objet de louange ou de blâme, d'après la différence de nos sentiments et de nos opinions.

454. Comment prononcer avec certitude dans cette infinie variété de jugements opposés? il suffit, pour cela, de considérer le bien social sous son point de vue le plus noble et le plus général : or, le bien social consiste surtout dans l'*unité* et dans l'*efficacité*; et comme la *fin* est le premier principe de l'unité, plus la fin sera simple, plus la société sera *une*, plus elle sera parfaite et heureuse.

455. La simplicité de la fin sociale dépend de la subordination parfaite du particulier au général (442), du moyen à la fin (14 et suiv.); quand cette subordination n'existe pas, la société, au lieu d'une seule fin, en a deux : l'une, déterminée par la nature; l'autre, fixée par la volonté; le premier principe de l'unité, de l'*être social* lui fera défaut, et sans ce principe la société ne peut agir, elle manque d'*efficacité*.

Nous devons conclure de là que le vrai bien, le vrai bonheur d'une société consiste dans la subordination de toutes les fins particulières à la fin générale de toute société, au *bien honnête* (*b*).

(*a*) Toute société particulière, politique ou domestique, libre ou nécessaire, etc., peut être considérée sous le rapport de la fin dernière, ou sous le rapport de la fin particulière, du bien secondaire qui est la raison d'être de cette société.

(*b*) De là vient l'imperfection des sociétés particulières qui sont dirigées par le principe utilitaire. V. mon *Examen critique*, Ire partie, c. 8 et 9.

Mais la fin qui est l'élément principal de l'unité sociale, est un principe extrinsèque; le principe intrinsèque et vital, c'est l'autorité; plus l'*autorité* sera simple en elle-même, plus elle sera unie à l'autre personne sociale, aux gouvernés (441), et plus aussi l'unité sera grande, plus la société sera heureuse et parfaite.

456. Comme cette unité doit résider dans des individus qui ont un esprit, une volonté, un corps, l'unité, la perfection, le bonheur d'une société particulière sera toujours en raison directe de l'union des esprits, des volontés et des actions; et cette union, devant résulter de l'accord de tous les individus avec le principe d'unité, avec l'autorité, plus l'autorité s'imprégnera de l'idée de la double fin de la société, plus les individus se laisseront former leurs idées, leurs volontés et leurs actions par une telle autorité, plus aussi l'unité sociale sera parfaite. Ainsi, l'individu dépendant de l'autorité et l'autorité dépendant de l'ordre final, tel est le troisième élément de l'unité parfaite.

457. L'*efficacité* est le principe de la perfection de l'action sociale, comme l'unité l'est de l'être social; et comme cette action résulte de toutes les forces morales et physiques du corps social, plus ces forces seront énergiques et dans une juste proportion, plus la société sera parfaite sous le rapport de l'efficacité. Appliquons ces principes.

458. L'intelligence sociale est ce qu'on appelle communément *esprit public;* si cet esprit est éclairé sur la vérité des choses, il sera vraiment *efficace*. La perfection sociale exige donc une instruction publique, mais une instruction basée sur les vrais principes, et dirigée vers les matières utiles à la fin de la société (*a*); l'ignorance affaiblit l'action sociale, l'erreur y met la confusion. La *volonté sociale* se manifeste par les *lois :* si les lois sont justes , si elles expriment des *droits vrais* résultant de *faits réels* (343), elles donneront de l'efficacité à l'action sociale; elles l'affaibliront, au contraire, si les relations sur lesquelles elles s'appuient sont imaginaires et fausses. Les forces physiques de la société consistent dans l'ensemble de l'organisme matériel, le bras de l'homme et la matière qu'il exploite; cet organisme doit être proportionné aux diverses fonctions et conditions sociales. Une population nombreuse, robuste, laborieuse, habile, un territoire fertile et d'une vaste étendue, tel est le principe matériel de la perfection sociale : l'*économie publique* lui donne ensuite tout son développement. Ainsi, donnez à une société une parfaite unité de fin, d'autorité, de subordination, jointe à un développement proportionné de l'esprit public, de la législation, de l'économie politique, cette société atteindra le *maximum* d'efficacité et de perfection sociale. Remarquons encore que le développement de ces derniers éléments doit être proportionnel et harmonique; il en est de même de toutes les relations extérieures de la société, soit matérielles,

(*a*) Tel déplore l'ignorance des peuples catholiques, dont la science se borne à la connaissance de Dieu, de l'éternité et du décalogue, de la fin et du moyen, qui n'a pas assez d'admiration pour ces pays où le peuple, tout en sachant lire les journaux et les romans, perfectionner le commerce et l'industrie, vit dans un oubli profond de tout ordre moral, de toute loi divine.

soit morales; elle doit toujours avoir égard à l'époque, au territoire, aux nations limitrophes, etc.; il suffit ici d'indiquer les faits : nous les développerons ailleurs.

459. Ces considérations nous montrent combien sont incomplètes et fausses les idées qu'on se fait généralement du *progrès social*, de la *civilisation;* les uns la font consister dans la noblesse et l'élégance des mœurs, dans la richesse et le luxe dans toute la manière de vivre; les autres, dans le progrès des arts et des sciences (*a*).

Nous n'excluons aucun de ces éléments qui sont tous renfermés dans l'idée que nous venons de donner de la perfection sociale; mais ils n'en forment pas la base et ne la constituent pas tout entière; ils doivent toujours être subordonnés au bien de l'ordre, à l'*honnête*. La perfection de la société consiste *essentiellement* dans son *unité*, et dans l'efficacité avec laquelle elle tend à sa vraie fin; tous les biens extérieurs qui résultent de cette tendance sont un signe de la perfection intérieure, mais ils deviennent un mal et une cause de ruine, quand on les recherche uniquement : c'est une apparence trompeuse de prospérité, absolument comme le fard qui peut bien simuler la fraîcheur du teint, mais qui ne sera jamais un signe de santé [LVIII].

460. Nous venons d'étudier la société dans les causes antérieures qui la produisent; nous avons vu que, sous ce rapport, une société peut être nécessaire ou libre, complète ou partielle, domestique ou publique, légitime ou illégitime, civilisée ou barbare; il nous reste maintenant à considérer une société quelconque au point de vue des moyens qu'elle emploie : examinons d'abord les sociétés libres.

Pour parvenir au bonheur, l'homme ne peut employer que deux sortes de moyens correspondants à sa double nature, spirituelle et matérielle; nous pouvons y ajouter une troisième catégorie de moyens, ceux qui servent à sauvegarder et à défendre les deux premiers. Ainsi, quand l'homme entre *librement* dans une société, il peut y être attiré soit par le désir d'une félicité matérielle et des moyens qui la procurent, soit par un but et des moyens spirituels, soit enfin par la crainte de perdre l'usage des uns ou des autres (*b*). C'est là un fait naturel, et l'histoire nous montre effectivement, chez tous les peuples, des sociétés plus ou moins matérielles dirigées au bien du corps, des sociétés spirituelles vouées au bien de l'âme, et des sociétés militaires destinées à défendre les deux premières (*c*).

Lorsque les sociétés libres sont complètes, elles tendent à la fin naturelle de l'homme d'une manière également complète; elles emploient tous les moyens dont nous venons de parler. Il pourra se faire, d'après les

(*a*) « Encourager les amusements innocents, c'est une branche de cette science compliquée qui consiste à avancer la civilisation. » Bentham.

(*b*) V. la préface du prof. Marzucchi aux œuvres de Romagnosi.

(*c*) Cette division nous est présentée dans l'histoire, soit par des *castes* proprement dites, soit par des institutions analogues : ainsi dans l'Inde nous avons la caste des princes ou rajah, celle des prêtres, celle des guerriers ou naïri, enfin la caste apulia. (Cantu.)

Dans l'antique Etrurie nous avons la caste des seigneurs ou *tyrrheni, tyrani,* celle des

besoins et les circonstances, que l'un ou l'autre de ces moyens soit plus ou moins développé, perfectionné; mais tôt ou tard une société complète les emploie tous également, avec cette restriction que souvent elle les répartit entre les différents ordres de citoyens qui la composent. Les sociétés partielles, au contraire, se limitent ordinairement à une seule catégorie de moyens, à ceux qui peuvent leur faire atteindre le but pour lequel elles sont créées.

Les sociétés nécessaires, quand elles sont formées par la nature, sont également complètes et embrassent tous les moyens qui mènent à leur fin, qui est la fin même de la nature; quand elles sont le résultat de la violence, et qu'ainsi l'accord des volontés leur fait défaut, aussi longtemps qu'elles restent sous l'influence des lois générales de la nature, elles ne mettent en œuvre tous ces moyens divers que lorsqu'elles ont acquis une parfaite unité sociale.

461. Les moyens considérés sous le rapport de leur *qualité* exercent une grande influence sur les sociétés; cette influence n'est pas moindre, quand nous les envisageons au point de vue de la *quantité*. Il est évident que plus les moyens sont considérables, plus aussi sera indépendant celui qui les possède; et qu'au contraire plus ces moyens font défaut à un homme, plus cet homme sera dans la dépendance des autres. De là les sociétés *égales* où tous ont des moyens égaux, et les sociétés *inégales* où les moyens sont inégalement répartis; dans les unes, autant que la justice le comporte, tous font également la loi; dans les secondes, le pouvoir est en raison du degré d'indépendance dont on jouit. Cet exercice du pouvoir, qui est quelquefois l'effet de la violence et de la force, est d'ordinaire le résultat d'un vrai droit à l'indépendance naturelle; car la justice semble exiger que ceux qui contribuent au bien commun par des moyens plus grands, retirent aussi de la société de plus grands avantages.

462. Résumons toute cette théorie des sociétés particulières : ces sociétés résultent de la combinaison d'un fait concret et d'une loi générale abstraite; leur nature dépend de la nature de cette combinaison; de sorte que, d'après l'influence différente du fait

sur *l'origine sociale*	la société sera	*nécessaire ou libre*,
» *la fin*	»	*complète ou incomplète*,
» *la continuité des rapports*	»	*domestique ou politique, privée ou publique*,
» *la direction à la fin*	»	*légitime ou illégitime*,
» *la plénitude de cette direction*	»	*civilisée ou barbare*,
» *la qualité des moyens*	»	*matérielle, spirituelle, ou militaire*,
» *la quantité des moyens*	»	*égale ou inégale*.

sacrificateurs *tusci*, celle des guerriers *rasenæ*, enfin les castes populaires. (Etnographia d'Europa, p. 351.)

Les Ibères de la Géorgie sont également divisés en quatre classes, princes, prêtres, soldats, esclaves.

Balbo, tout en admettant un grand nombre de catégories, dit qu'elles peuvent toutes se réduire à trois principales. *Médit. Stori.* VII. § 12, en note.

Nous reviendrons sur la question des castes au VII[e] liv., § 1621.

463. Voyons maintenant si les principes que nous avons posés nous aideront à résoudre la question si ardue et si controversée de l'origine de la société : si, comme nous l'avons dit, la société existe du moment que plusieurs hommes se sont trouvés unis d'une manière stable pour travailler ensemble à une même fin, nous connaîtrons l'origine de la société dès que nous connaîtrons le premier fait qui a réuni les premiers hommes dans une même fin et avec stabilité. Or, le témoignage de l'histoire, cet unique criterium des faits, nous dit que cette première union fut celle de nos premiers parents ; et tous ceux qui admettent la Genèse, au moins comme témoignage historique, connaissent la vraie origine de la société avec une entière certitude.

464. Cette vérité historique est si en harmonie avec les données de la raison que, même indépendamment de l'histoire, nous sommes naturellement portés à supposer un fait analogue (*a*). Ne nous arrêtons pas ici à certaines anthropogonies qui sont tout simplement absurdes et impossibles (*b*); il est physiquement évident que l'homme ne peut provenir que d'un autre homme, et qu'il ne peut ni descendre d'un animal ni sortir d'un œuf (*c*); donc tout homme, en naissant, reçoit l'être dans une société déjà formée entre deux époux ; d'ailleurs la société conjugale ne présuppose nécessairement aucune autre société; elle satisfait à des besoins urgents et continuels; c'est la seule requise pour la propagation de l'espèce, la seule qui reçoive de la nature le lien le plus puissant dans l'amour mutuel.

465. La raison et l'histoire s'accordent donc sur la véritable origine de la société domestique ; ce que nous avons dit montre aussi que la société civile et politique a dû naître de la société domestique, à moins de la supposer créée tout d'un coup et directement par Dieu, comme nos premiers parents : c'est ce que l'analyse des faits doit nous expliquer plus tard avec une entière évidence. En attendant, nous savons que toute société dépend de certains faits antérieurs (359), et que le premier fait étant la société de famille, la société politique doit en sortir nécessairement. C'est ainsi que toutes les autres sociétés secondaires dérivent de la famille, qui est la société première et fondamentale. Mais, comme je l'ai dit, cette question est, avant tout, historique : c'est à l'histoire et non à la philosophie à mettre en évidence l'origine des sociétés.

(*a*) Cicéron sans faire mention d'aucune histoire sacrée dit, dans son traité *De officiis*, l. 1, 17 : « Prima societas in ipso conjugio est, proxima in liberis deinde una domus... sequuntur fratrum conjunctiones, post consobrinorum.... » Au 1er livre de la *République*, il dit que cette opinion est généralement reçue.

(*b*) Voyez là-dessus les *Helviennes* de Barruel.

(*c*) La Marck, dans sa *Physiologie zoologique*, a renouvelé ces consolantes théories qui nous font descendre des orangs-outangs. V. Cantu, *Hist. univers.*, l. I, c. 3. et Wiseman, *Discours sur les rapports entre la science et la religion*.

CHAPITRE VII.

DE L'AUTORITÉ CONSIDÉRÉE DANS SON ÉLÉMENT CONCRET.

SOMMAIRE.

466. Une société concrète exige une autorité de même nature. — 467. Dans le fait nous voyons partout une autorité — 468. qui revêt des formes différentes. — 469. Cette diversité suppose un élément variable. — 470. C'est une loi constante de l'humanité que l'autorité ait une existence, une réalité concrète. — 471. De fait, les hommes obéissent plus volontiers aux meilleurs. — 472. L'autorité tend toujours à se concentrer entre les mains de ceux qui ont sur les autres une supériorité réelle par rapport à la fin d'une société, — 473. même dans les sociétés nécessaires et naturelles. — 474. On répond à une difficulté; — 475. même dans les sociétés créées par la violence, l'autorité réside dans ceux qui ont sur les autres une supériorité réelle. — 476. En quoi consiste la supériorité légitime. — 477. On déduit une loi générale des principes déjà établis. — 478. Preuve de sens commun. — 479. Autre preuve : le pouvoir est naturellement bienfaisant. — 480. Le faible ne l'est pas. — 481. Conclusion. — 482. Différence entre notre théorie et la théorie du Contrat social. — 483. Dans quel sens on peut dire que la société produit l'autorité. — 484. On concilie des doctrines en apparence contradictoires. — 485. Le pouvoir tire son origine de la multitude, et cependant il n'est pas créé par elle. — 486. Conclusion de ce chapitre.

466. On ne peut concevoir la société, sans l'autorité qui lui donne sa forme, son unité, son être; de même on ne peut concevoir une société réelle, concrète, sans une autorité également réelle et concrète. C'est là une relation nécessaire, évidente même pour la société générale des hommes qu'on ne peut considérer comme existant réellement, sans la concevoir aussitôt, du moins implicitement, comme dépendante d'un Législateur suprême, qui lui impose des lois naturelles et lui donne ainsi une véritable unité, l'unité de fin, de connaissance, de volonté, de tendance [LIX]. Poursuivons l'étude des faits sociaux; elle nous apprendra l'origine de l'autorité réelle, comme elle nous a découvert l'origine réelle et concrète de la société.

467. Un fait évident, c'est que toute société nous offre une certaine unité, un centre d'action qui la résume, un pouvoir plus ou moins central, une autorité simple ou collective. Cette autorité réside dans une *personne* qui est *une* physiquement ou moralement, qui fait la loi à la multitude, et unit ainsi d'une certaine manière les jugements, les volontés et les actions de la foule. La nécessité de ce principe d'unité se fait si impérieusement sentir que tous les hommes, je ne dis pas seulement les sages et les prudents, mais les plus légers et les plus inconsidérés doivent reconnaître,

même à leur insu, une autorité quelconque jusque dans les affaires les plus insignifiantes, et dans les divertissements les plus frivoles : pas de procès sans un avocat qui le dirige, pas de représentation théâtrale sans directeur, pas de concert de musique sans chef d'orchestre, pas de bal sans maître de ballet, pas de jeu sans qu'on ne désigne un chef qui lance la balle, distribue les cartes, etc. Ce fait est général, universel, et par conséquent essentiel à toute société humaine.

468. Si, d'un côté, nous voyons que ce besoin d'autorité, de direction est un fait universel; d'autre part, ce fait se présente à nous sous mille formes différentes. Ici l'autorité appartient à un seul, là elle est partagée entre dix, cent, mille personnes diverses; tantôt on la possède pour toute sa vie, tantôt pour un jour, un mois, une année; ici elle s'exerce sans aucun contrôle, là elle est limitée, soumise à quelques conditions, assujétie à mille formalités, environnée de mille garanties. Dans le fait universel de l'autorité il y a donc deux éléments divers : un élément variable dépendant de mille circonstances de temps et de lieu, etc., et un élément constant, uniforme, général qui est la *nature* même de l'autorité; il y a un élément accidentel et un élément essentiel.

469. L'empirisme du XVIII[e] siècle n'a considéré que le premier de ces deux éléments; faisant grand bruit de l'analyse et au fond sachant peu de chose, prenant ses rêves pour de la philosophie, il crut expliquer le phénomène de l'autorité par la chimérique hypothèse du Contrat social. Ce système est généralement abandonné aujourd'hui; le roman de Rousseau n'a plus en philosophie qu'une certaine valeur historique comme tant d'autres hypothèses; il se trouve relégué avec les tourbillons de Descartes, la métempsycose, etc., dans les poétiques régions de la fable (*a*) : c'était bien là sa place; cependant il faut être juste même envers des ennemis égarés, et nous devons dire que ces erreurs viennent surtout d'une méthode incomplète. Le système qui voit dans le seul fait humain l'origine de l'autorité réelle et concrète est un système faux, parce qu'il est exclusif : il devrait combiner ce fait avec un autre élément, avec la nécessité naturelle et absolue de l'autorité; cette combinaison nous donnera l'explication complète et réelle du phénomène social.

470. Etudions cette combinaison du fait humain et de l'autorité naturelle et nécessaire, et voyons d'après quelles lois s'opère cette transition de l'élément abstrait à l'élément concret; observons d'abord les sociétés libres, et consultons avant tout le témoignage du sens intime. Quel est donc le désir, l'intention de tous ceux qui forment librement une association quelconque, commerciale, littéraire, militaire, etc.? Qui veulent-ils mettre à la tête de leurs affaires, les plus habiles ou les plus incapables? à la tête de leur académie, le plus instruit ou le plus ignorant? à la tête de l'armée, le général le plus capable ou le plus inepte? évidemment c'est la capacité qu'on exige avant tout.

(*a*) Voir plus bas au chap. X, l'opinion de Romagnosi, de M. Damiron et autres.

471. La raison en est tout aussi évidente : ce qu'on cherche dans l'autorité, c'est un pouvoir qui puisse unir fortement toutes les individualités libres, subordonner et diriger leurs forces au but de la société (339) ; mais pour se les attacher, pour les contenir et les diriger convenablement, il faut une capacité, une supériorité réelle : aussi, quiconque veut une autorité, la veut habile et capable. Il est vrai que la principale force de l'autorité réside dans son droit, dans le droit qu'elle a d'obliger des volontés libres ; mais comme le droit de l'une et le devoir des autres tendent en définitive à atteindre un but déterminé, il est évident que tous doivent désirer que l'autorité soit capable de les y conduire ; et comme une autorité qui n'aurait pas une capacité, une supériorité réelle ne répondrait pas à cette tendance, il est également naturel que tous veulent que là où existe une supériorité réelle, là aussi se trouve l'autorité. Nous devons admirer cette loi toute providentielle de la nature qui donne la capacité aux uns et incline doucement les autres à l'obéissance (*a*).

472. Reste à savoir quelle doit être cette supériorité qu'on requiert dans l'autorité : est-ce une supériorité physique, morale, intellectuelle, politique, etc. ? c'est, avant tout, une supériorité relative à la fin particulière d'une société : pour diriger un bal on ne choisit pas un vaillant capitaine ; on ne donne pas à un peintre l'administration d'une maison de commerce ; mais on laisse la direction de bal au maître de danse, du négoce à l'homme le plus habile, le plus industrieux, le plus riche, comme on confère la présidence d'une académie au plus savant, l'administration d'une famille au plus sage, au plus puissant. Ainsi, les faits nous présentent une loi générale (*b*) que nous pouvons formuler en ces termes : l'autorité sociale, comme élément abstrait de la société, pénètre, unit la société tout entière ; mais en passant à l'état concret, elle va s'attacher naturellement aux individus les plus propres à procurer la fin de la société et de l'autorité. L'autorité ressemble à la force vitale qui, répandue dans tout le corps vivant, exerce néanmoins chaque fonction spéciale dans les organes les mieux adaptés à cette fonction (*c*).

473. Cette loi naturelle des sociétés *libres* s'applique à plus forte raison aux sociétés *nécessaires* qui sont formées par la nature ; car la nature, en

(*a*) « Hoc natura tulerit non solùm ut summi virtute et animo præessent imbecillioribus, sed ut hi etiam parere summis velint. » Cic. *De republicâ*, lib. I. § 30.

Voir aussi Romagnosi, *Istit di civ. filios.*, lib. VI, c. 4, § 7.

(*b*) V. De Haller, *Restauration de la science politique*, t. I, c. 13.

(*c*) Le code de Manou dit avec raison, § 115 : « Le savoir règle la prééminence parmi les brahmines, la valeur parmi les kétriah, la richesse parmi les vasias, l'ancienneté parmi les ludrià. » (Cantu.)

Voir aussi la *Politique* d'Aristote, lib. III, c. 5 à la fin. διόπερ ὅσοι κ. τ. λ. Ed. Leipzig, page 88.

M. Guizot, dans son *Cours d'histoire de la civilisation en Europe*, fait la même remarque en plus d'un endroit ; il dit, en parlant de la puissance du clergé du Ve au XIIe siècle : « Ainsi le voulait le cours *naturel* des choses ; le clergé seul était moralement fort et animé ; il devint partout puissant : c'est la loi de l'univers. (Lec. 20.) Lorsque les choses suivent leurs lois naturelles, quand la force ne s'en mêle pas, le pouvoir va aux plus capables, aux meilleurs, à ceux qui mèneront la société à son but. » (Lec. 5.)

voulant une autorité, se propose les mêmes fins que l'homme; elle doit imposer au plus faible l'obligation d'obéir au plus fort comme elle lui en fait une nécessité; et comme l'inférieur éprouve toujours une certaine répugnance à obéir, répugnance contraire à l'ordre naturel de l'univers, il faut que la nature, pour maintenir l'ordre dans ces sociétés, donne une puissance plus grande à l'autorité.

474. On peut élever de sérieuses difficultés contre cette théorie qui affirme que l'autorité appartient naturellement à ceux qui possèdent une supériorité réelle; on peut nous dire que bien des enfants ont plus de capacité que leurs parents, que sous ce rapport bien des femmes sont supérieures à leurs maris, bien des soldats à leurs capitaines, etc. Cette difficulté n'est qu'apparente; elle suppose que la loi générale dont nous parlons se rapporte à chaque individu, tandis qu'elle ne regarde que l'espèce. Il y a des enfants supérieurs à leurs parents, mais cette supériorité leur vient-elle de ce qu'ils sont *enfants?* naturellement *le fils* est inférieur au père en prudence, en science, en expérience, etc., naturellement il doit lui obéir; ce n'est qu'accidentellement que tel et tel fils l'emporte sous ce rapport sur son père : or, les lois naturelles, soit physiques, soit morales, ne peuvent être basées sur un fait accidentel, elles reposent sur l'état naturel, sur l'état normal. Un malheureux estropié, au lieu de ses mains, est obligé de se servir de ses pieds, un cul-de-jatte doit se servir de ses mains en guise de pieds; dirons-nous pour cela que la nature n'a pas donné à l'homme « des jambes et des pieds pour marcher, des mains et des bras pour travailler? (*a*) » ce serait un étrange paradoxe. C'est pourquoi nous devons dire que Dieu a rendu le fils naturellement inférieur au père, et que naturellement l'un est fait pour obéir, l'autre pour commander, bien qu'accidentellement il puisse se faire qu'un fils soit supérieur à son père.

475. Les sociétés qui se trouvent dans un état violent, anormal, semblent faire exception à cette règle; la force y domine : et celui qui de fait a l'autorité, n'est pas en réalité le plus digne, le plus capable, il n'a pas le droit de posséder l'autorité; mais souvent aussi cette anomalie n'est qu'apparente.

476. En effet, le pouvoir est établi pour diriger les intelligences et les volontés à la fin de la société (302) : or, le mobile le plus puissant pour ces intelligences, c'est la vérité, la justice; la première supériorité sociale consiste donc dans le droit, dans la justice : un injuste oppresseur, qui l'emporte par la force matérielle, n'est pas plus supérieur à ceux qu'il opprime et qui ont pour eux la force morale du droit, que le corps n'est supérieur à l'âme. Aussi, généralement parlant, là où est le droit, là existe la force morale, la supériorité réelle; et quand nous disons que le pouvoir va naturellement aux plus capables, nous parlons de ces sociétés où le pouvoir n'est pas encore

(*a*) « . . . . due gambe e doi
» Piedi per camminare, e un par di mani
» Per farsi da se stesso i fatti suoi? » (*Caporali.*)

établi d'une manière stable et n'a pas encore pour lui la *supériorité de droit*, l'autorité.

477. Ainsi, dans toute transition d'un état antérieur à un état de société particulière, libre ou nécessaire (444 et suiv.), la loi naturelle et constante, c'est que l'autorité, la supériorité de droit, se rencontre avec la supériorité de fait qui est le plus en harmonie avec le caractère ou la fin spéciale d'une société.

478. Cette loi a des racines profondes dans notre esprit et dans notre cœur (467); de là, dans la société, ce sentiment intime de justice qui fait que les emplois sont d'ordinaire conférés aux plus dignes; de là cette juste indignation qui nous fait mépriser et repousser des promotions indignes; de là encore la coutume générale de mettre les charges au concours, ou d'y pourvoir par la voie de l'élection.

479. Admirons ici combien cette loi est douce et sage : elle donne le droit de commander à celui qui de lui-même ne se trouvant pas dans le besoin de faire le mal, est ainsi à l'abri de la plus terrible des tentations; à celui qui possède la force nécessaire pour faire le bien, précisément parce qu'il a des qualités que les autres recherchent et dont ils ont besoin; à celui enfin qui est naturellement porté à faire le bien. Et, en effet, quand nous la considérons sans préjugé, sans parti pris, nous voyons que par elle-même toute supériorité est bienfaisante : le savant aime d'ordinaire à communiquer sa science aux autres, le riche à répandre ses richesses autour de lui, l'homme vraiment puissant à faire partager sa puissance à ses subalternes, le noble à léguer sa noblesse à ses enfants : c'est une loi naturelle que tous comprennent; et cela est si vrai, que s'il arrive, par un effet de la nature limitée de ces différents biens, que l'homme qui les possède en est avare et se les réserve à lui seul, sa propre conscience et les justes reproches des autres lui montrent clairement où est l'inclination vraie de la nature. Un riche qui est avare, un puissant qui opprime, un noble qui commet des bassesses, etc., sont autant de monstres que la conscience publique a en horreur. Quels sont donc les misérables qui ruinent et trahissent leurs clients? se demande un grand publiciste : ce ne sont pas les avocats les plus capables et les plus renommés; quels sont les hommes cruels et cupides qui prolongent les maladies, au lieu de les guérir? ce ne sont pas les vrais médecins, les maîtres dans l'art de guérir; quels sont les despotes les plus tyranniques? presque toujours des hommes vulgaires, timides et soupçonneux. Assurément, si l'on pénètre la nature intime de la *force* et de la *faiblesse*, on verra pourquoi il se commet ordinairement plus de crimes chez les faibles que chez les puissants; on verra que généralement, quand le pauvre vole, c'est qu'il est pressé par la faim; quand le savant dénigre par envie, c'est qu'il se voit éclipsé; quand le joueur emploie la ruse, c'est qu'il se sent vaincu par l'habileté (*a*).

(*a*) Voir le développement de cette idée dans la *Restauration de la science politique* de Haller, t. I, ch. 13.

480. La supériorité est donc naturellement bienfaisante ainsi que l'autorité : si la malice des hommes abuse quelquefois de l'une et de l'autre, il ne faut pas en accuser celui qui a établi cette loi générale, mais uniquement la méchanceté humaine ; car cette loi est conforme à notre nature, et c'est avec infiniment de douceur et de prudence qu'elle fait en sorte que, naturellement et peu à peu, la supériorité de droit se rencontre avec la supériorité de fait. Malheur à nous, si les déclamations de sophistes insensés parvenaient un jour à déplacer le pouvoir et à le mettre dans la main des ignorants, des faibles, des petits ! alors certainement nous reconnaîtrions, mais trop tard, la haute sagesse de cette loi providentielle : les maux inévitables dans toute société humaine ne seraient plus alors une violation de la loi, un crime; on en ferait un légitime instinct de la nature, et, pour le malheur de la société, nous verrions s'ajouter au germe de corruption que tout homme porte en lui-même, l'insatiable avidité du *besoin*, les odieuses rancunes de l'*envie* et l'aveugle tyrannie de la *faiblesse :* nous en avons eu des preuves récentes.

481. Résumons notre théorie : le principe d'unité qui forme l'être social, c'est l'autorité; à une société réelle et concrète correspond une autorité réelle et concrète : dire qu'une autorité abstraite peut diriger une société réelle, c'est dire qu'un homme réel est animé par une âme abstraite. Naturellement le pouvoir réel s'établit dans les régions élevées de la société, car alors ses bienfaits se répandent plus facilement sur elle, et les hommages qu'on lui rend sont plus volontaires et plus spontanés : c'est là un fait universel, évident. J'insiste sur ce mot *fait;* car je ne prétends pas démontrer ici que toute supériorité a par elle-même une autorité *de droit;* j'ai voulu seulement constater ce qui arrive, ce qui doit arriver naturellement, ce que nous voyons tous les jours se passer sous nos yeux; nous examinerons le principe et l'origine du droit, quand nous analyserons le développement progressif des sociétés. Nous n'admettons pas le *règne exclusif de la capacité;* ce système, dans sa formule générale, ne tendrait à rien moins qu'à renverser la société. N'exagérons rien et précisons les choses : que le pouvoir passe naturellement aux plus capables, on ne le peut nier; mais que cette capacité suffise seule pour qu'on puisse *déterminer* la personne dans laquelle le pouvoir est actualisé, c'est un principe d'une fausseté évidente; car rien n'est plus difficile à constater, à déterminer avec certitude que la vraie capacité requise pour le gouvernement de la société. Ainsi, quand M. Guizot nous dit que le germe de l'autorité déposé dans la nature humaine se développe proportionnellement à la capacité des individus, ces expressions sont plutôt une phrase oratoire qu'une proposition rigoureusement philosophique (*a*).

482. On voit donc que, tout en admettant l'influence du fait humain

(*a*) « Le droit continue de résider naturellement dans la nature humaine, mais il n'existe qu'en germe... en attendant que la capacité se développe pour se développer avec elle. *Civilisation en Europe,* leç. 3. »

dans l'origine de la société et de l'autorité, notre théorie est radicalement différente du système basé sur un *contrat social*. Le défaut capital de ce système, c'est de considérer uniquement l'élément concret à l'exclusion de tout autre, et de ne voir la réciprocité du droit de commander et du devoir d'obéir que dans un pacte volontaire. Nous disons, au contraire, que s'il arrive quelquefois que les hommes ont la faculté de choisir telle relation sociale plutôt que telle autre, le plus souvent ce choix ne dépend pas d'eux seuls; et dans tous les cas, que cette détermination soit libre ou nécessaire, leur volonté n'est pas la cause formelle de l'obligation qu'ils ont d'obéir : ils doivent obéir, dès qu'une société particulière existe, et cette obligation résulte de la nature de la société qui veut que les uns commandent et que les autres obéissent; tout ce que la volonté peut faire dans certains cas, c'est de choisir telle société particulière plutôt que telle autre.

483. Dans quel sens peut-on dire que l'autorité dépend de la société? Cela résulte de la signification qu'on donne au mot *dépendre*, qui peut exprimer ou la relation *du moteur au mobile* ou la relation *de la cause à l'effet*. Dire que l'autorité doive être mise en mouvement par la société, c'est détruire le principe même de l'unité sociale, c'est une contradiction ; mais quand on se demande pourquoi l'autorité existe, on doit répondre que c'est pour donner l'unité à la société, et, dans ce sens, la société est la *cause finale* de l'*autorité*, l'autorité *dépend* de la société. Ainsi, en disant que l'autorité est faite pour la société, cela est vrai, comme il est vrai que l'âme est pour tout l'homme, et non l'homme pour l'âme, que la partie est pour le tout, et non le tout pour la partie (*a*).

484. On peut ainsi concilier deux opinions en apparence contradictoires, admises toutes deux par des auteurs distingués (*b*); l'une dit que le *pouvoir vient de Dieu;* l'autre, qu'il vient de la multitude. Dieu est *le principe* de l'autorité, la multitude est son *objet*, et sa *fin* est d'établir l'unité dans le multiple : si le multiple n'existait pas, ou s'il ne devait pas être ramené à l'unité, l'autorité n'aurait plus de raison d'être, et c'est dans ce sens que la multitude est cause que l'autorité existe (*c*). Au surplus, le concept de société

(*a*) Il ne faut pas confondre ces deux propositions : l'autorité dépend de la société, l'autorité est pour la société ; et celles-ci : le gouvernement dépend des gouvernés, est pour les gouvernés. La société est le tout qui renferme le souverain et les sujets; quand on dit que le souverain est pour la société, on dit que la partie est pour le tout ; mais quand on dit que le souverain est pour ses sujets, c'est comme si l'on disait que l'âme est pour le corps et qu'elle lui est subordonnée. De même, dire que l'autorité dépend de la société, c'est dire que l'âme dépend de l'homme, expression impropre mais non absolument fausse ; dire que l'autorité dépend de la multitude, c'est dire que l'âme dépend du corps, ce qu'on ne peut admettre ; les matérialistes même qui disent que l'âme est corporelle, doivent admettre que l'âme dirige et domine le corps. [LX]

(*b*) « Potestas civilis immediatè collata a Deo hominum perfectæ communitati per naturalem consecutionem ex vi primæ creationis. » Suarez. *Def. adv. reg. angl.*, lib. III, c. 2, § 5. — « Potestas politici principis a Deo dimanat, quia principatus est de jure naturæ et jus naturæ a Deo. » Ibid., c. 1, § 6 et 7.

(*c*) Cette vérité guidait le législateur chinois Confucius dans sa politique, laquelle, au dire de Pauthier, est essentiellement démocratique, mais dans un sens tout différent de celui des modernes : « Rien ne s'éloigne plus de la conception moderne d'un gouvernement démocra-

suppose, dans toute réunion légitime, une autorité qui la conduise à la fin qu'elle s'est proposée, et une autorité qui existe essentiellement, nécessairement; une autorité, comme le remarque Gerdil, que les individus ne peuvent détruire, par la raison qu'ils ne peuvent rien contre l'essence des choses.

485. Ainsi, l'autorité qui est destinée à unir la multitude, a son origine dans la multitude, elle y prend naissance quand les individus s'associent; car, s'ils ne s'associaient pas, l'autorité ne pourrait les régir; mais on ne peut dire pour cela que c'est la multitude qui crée l'autorité, que l'autorité n'est pas autre chose que la volonté de tous. Deux personnes éloignées l'une de l'autre et ne se connaissant pas, n'ont aucune relation entre elles et par conséquent aucun devoir actuel : viennent-elles à se rencontrer, elles ont aussitôt le devoir de s'aimer comme hommes, de s'entr'aider, de vivre selon les lois de l'humanité; allons-nous dire pour cela qu'elles-mêmes créent ces devoirs et ces lois? c'est évidemment leur volonté qui les a fait se rencontrer; mais une fois en présence, elles trouvent ces devoirs formulés, ces lois promulguées par la nature : l'autorité est aussi une loi de la nature, et par conséquent elle ne peut, en elle-même, dépendre de la volonté humaine; tout ce que les hommes font en s'associant, c'est de la rendre actuellement existante.

486. Ces déductions et ces explications sembleront peut-être un peu longues; mais il nous a paru très-important d'éclaircir cette matière, et de faire bien comprendre que le Contrat social s'appuie sur une équivoque; nous avons aussi voulu montrer ce qu'il y a de vrai dans ce système. De cette manière, on voit plus facilement où est le sophisme, où est la conséquence erronée, et l'on a la certitude que cette conséquence ne découle pas légitimement du principe, lequel est inébranlable et peut seul donner une apparence de vérité à cette spécieuse théorie. Nous admettons que l'autorité est dans la multitude, car sans multitude il ne peut y avoir d'autorité; qu'elle est pour la multitude, c'est-à-dire pour lui donner l'unité nécessaire; mais nous nions qu'elle existe de par la multitude qui ne peut ni la créer, ni la détruire; nous nions qu'elle appartienne à la multitude, qui n'est pas faite pour gouverner mais pour être gouvernée [LXI].

Nous admettons encore que la multitude pourra, dans certains cas, conférer le pouvoir, non parce qu'elle est multitude, mais parce qu'elle a quelquefois acquis ce droit en vertu de certains faits antérieurs, ainsi que nous le dirons au chapitre neuvième de ce livre.

tique.... Chez le philosophe chinois, c'est la réalisation des lois morales et politiques, qui peuvent constituer la société et assurer la félicité publique, lois conçues et enseignées par un petit nombre au *profit de tous*.... Tandis que, dans la conception moderne, la connaissance des lois est supposée dans chaque individu, de sorte que celui qui n'a pas même les lumières nécessaires pour distinguer le juste de l'injuste est appelé, surtout si la fortune le lui permet, à donner des lois à celui dont la mission doit être l'enseignement de cette même société. » *Livres sacrés d'Orient, Introd.*, pag. XII. Paris, 1842.

CHAPITRE VIII.

DES DEGRÉS DE L'AUTORITÉ, DE LA SOUVERAINETÉ

SOMMAIRE.

487. Ces degrés sont un fait qu'il faut analyser. — 488. Opinions extrêmes ; — 489. comment on peut les concilier. — 490. L'indépendance individuelle n'est pas la souveraineté. — 491. Une famille indépendante n'est pas pour cela souveraine. — 492. Unité de la famille. — 493. Différence entre le serviteur et le sujet, entre le maître et le souverain. — 494. La supériorité *de droit* tire son origine d'un devoir commun à tous les hommes, — 495. et en même temps d'une supériorité de *fait* naturelle. — 496. De là différents degrés d'autorité. — 497. La souveraineté est une supériorité indépendante ; — 498. différents degrés dans la souveraineté. — 499. Remarque sur la théorie de Haller. — 500. Le souverain tient la place de Dieu. — 501. Qu'est-ce que l'Etat ? — 502. En quel sens il est naturellement indépendant. — 503. Définition de l'*Etat* et du *souverain* : la souveraineté est un don du Ciel.

487. L'analyse des faits nous a fait comprendre les *idées* de *société*, d'*autorité* dans les deux états, abstrait et concret ; il nous reste à analyser et à déterminer la notion de la *souveraineté ;* nous devons pleinement nous rendre raison de cette idée, que tous ont et que bien peu comprennent : il nous faut pour cela étudier les faits. Que voyons-nous dans une famille? Nous y voyons des autorités subordonnées : le marmiton est soumis au cuisinier, lequel obéit au maître d'hôtel ; celui-ci reçoit les ordres de l'intendant lequel est inférieur aux enfants de la famille, qui à leur tour doivent obéissance à la mère laquelle est soumise à son mari. Que voyons-nous dans la société civile ou publique? des dépendances subordonnées, des autorités subordonnées à l'infini. Quelle hiérarchie, quelle subordination de pouvoirs à tous les degrés, depuis le mousse, l'huissier ou le caporal jusqu'au chef suprême de l'Etat. Mais n'y a-t-il pas une grande différence entre les pouvoirs inférieurs et l'autorité suprême? le titre de *souverain* peut-il s'appliquer à tous les degrés de cette hiérarchie, ou bien au seul chef d'une famille ou d'un Etat? ce chef doit-il pour cela être indépendant? et quelle est la nature de cette indépendance?

488. La solution de ces questions nous donnera la notion exacte de la *souveraineté :* pour les résoudre il nous faut, comme toujours, tâcher d'unir à la solidité des principes la délicate précision de l'analyse. Les publicistes ont donné à ces questions deux solutions extrêmes, comme il

arrive d'ordinaire : les uns, avec M. de Haller (*a*), dégoûtés de ces systèmes qui font disparaître l'*homme* dans le *souverain*, pour n'y plus voir que la seule autorité, ont voulu leur opposer une doctrine toute différente ; ils disent que, pour le prince, *gouverner est une chose accessoire qui découle de ses droits particuliers :* le prince d'après eux n'est qu'un seigneur indépendant ; ils montrent, en les parcourant tous, que les droits de la souveraineté ne sont que le développement plus étendu des droits particuliers joints à une complète indépendance. M. de Haller réfute ensuite les définitions que les publicistes protestants et les illuminés ont données de la souveraineté, en faisant voir qu'elles s'appuient toutes sur la rêverie du Contrat social, ou sur l'esprit révolutionnaire des modernes sectaires (*b*).

Ce grand publiciste a raison dans sa réfutation : il expose très-bien comment tous les auteurs du XVIII[e] siècle ont fait entrer dans la définition de la souveraineté le système dont ils étaient épris ; mais que dirons-nous du système que l'illustre membre du conseil souverain de Berne nous propose à son tour ? J'avoue que tout d'abord je fus séduit par les idées si simples et si naturelles qu'il développe ; mais une analyse plus approfondie de l'idée de souveraineté m'a empêché de les embrasser toutes sans modification. Au fond, nous sommes d'accord avec lui, malgré quelques dissentiments sur les détails ; et nous devons à la vérité de déclarer que son ouvrage nous a été très-utile dans nos études sur le droit social [LXII].

489. Pour se former une idée exacte de la souveraineté, il faut concilier les opinions extrêmes. Assurément, le souverain reste toujours homme, il en a tous les droits ; mais de plus, c'est en lui que se réalise cette autorité qui résulte essentiellement de la nature de la société (129) ; cela est évident par tout ce que nous avons dit de la manière dont la société et l'autorité passent de l'état abstrait à l'état concret ; mais pour nous en convaincre davantage, pour donner une démonstration rigoureuse, il nous faut examiner les faits et analyser toutes les idées qu'ils renferment.

490. Supposons un sauvage, vivant libre et seul au milieu des vastes déserts de l'Amérique ; il est dans la plus complète indépendance, mais peut-on l'appeler *souverain ?* Evidemment non ; dans toutes les langues, l'idée de souveraineté est exprimée par un mot qui implique des inférieurs gouvernés (*c*). Au lieu d'un individu, considérons une famille : peut-on appliquer le qualificatif *souverain* au chef d'une famille ? et la famille même, qui comprend la femme et les enfants, peut-on l'appeler, dans la rigoureuse acception du mot, *souveraine* ou *régnante ?* Non sans doute : elle ne règne sur personne ; si dans le langage vulgaire, on dit que la famille d'un prince souverain est une famille souveraine, c'est qu'on consi-

(*a*) *Restauration de la science politique*, t. II, c. 18.

(*b*) Ib. c. 17. On peut voir ces différents systèmes que nous ne pouvons réfuter ici ; d'ailleurs ils tomberont d'eux-mêmes quand nous aurons renversé leur principe, la théorie du Contrat social.

(*c*) V. Haller, t. 2. c. 16 ; nous avons par exemple *rex* de *regere*, *majestas* de *major*, *princeps* de *primum caput*.

dère le pouvoir, la souveraineté comme un héritage, comme un bien de famille.

491. Ainsi, c'est une locution impropre d'appeler un père, le souverain de sa famille, et c'est une locution métaphorique d'appeler de ce nom l'homme qui se commande à lui-même.

492. La nature des relations domestiques nous en donne la raison : la société de l'homme et de la femme étant nécessaire pour la propagation du genre humain, l'unité naturelle qui en résulte est bien différente de l'unité toute morale qui unit ensemble deux sujets ou deux amis ; elle est exigée par la nature, pour une fin qui dépend absolument de la société conjugale et qui est absolument nécessaire au genre humain.

L'unité d'action suppose l'unité d'être, car ce qui n'est pas ne peut agir et l'action ne peut surpasser l'être ; l'unité d'être entre le père et la mère forme *une seule personne morale* et presque *un seul être physique*, car leur union, leur société est physiquement nécessaire à la propagation de l'espèce humaine (*a*).

On en peut dire autant du père et des enfants, quoique la raison soit un peu différente ; car ici l'idée d'unité résulte immédiatement de l'identité de l'être, tandis qu'entre époux c'est l'unité d'action qui indique l'unité de l'être ; les enfants constituent une certaine unité physique avec leur père, ils ont reçu de lui l'être matériel, le même sang coulent dans leurs veines. Les enfants constituent, en quelque sorte, l'existence de leurs parents ; après la mort, ceux-ci revivent et survivent dans leurs enfants.

L'unité domestique est donc très-différente de l'unité sociale ou civile ; le langage, qui est l'expression de la nature, ne confond pas, n'identifie pas les relations du père de famille et celles du souverain ; il les distingue au contraire très-nettement. Ainsi, l'unité domestique tient un certain milieu entre l'unité individuelle et physique, et l'unité morale de la société politique. L'enfant, la femme comprennent instinctivement qu'ils sont tout autre chose que de simples sujets, ils sentent qu'ils sont un même être avec le père de famille ; celui-ci, tout indépendant qu'il est, n'est pas souverain parce qu'il est père ; et s'il est souverain, c'est par un autre principe, c'est d'ailleurs qu'il obtient ce titre (496).

493. Mais supposons qu'un homme parfaitement indépendant ait sous lui des serviteurs, libres ou esclaves, peu importe pour le moment (1511) : l'appellerons-nous souverain ? *servir*, nous l'avons (434), c'est *être employé à l'avantage d'autrui ;* or, ce n'est pas là l'idée que nous avons de la relation de sujet à souverain ; le langage distingue entre un *inférieur* et un *serviteur :* un valet de chambre, un chambellan, un écuyer entrent au

(*a*) « Jam non duo sed una caro » dit le Sauveur, et il ajoute : « quod Deus conjunxit » pour nous montrer que cette unité naturelle est l'œuvre de Dieu même. — Cette unité est également expliquée dans le *Manara Dharma Sastra.* « Sa femme et son fils sont comme son propre corps. » *Livres sacrés de l'Orient,* p. 375. Ed. Pauthier. — Voir aussi Cantu, *Histoire universelle, Inde.*

service d'un prince ; donc auparavant ils n'étaient pas ses serviteurs, mais il était leur prince. Qu'un homme qui n'est pas souverain prenne des domestiques à son service, il ne deviendra pas souverain pour cela ; eût-il des centaines, des milliers de serviteurs, tant qu'on les considère comme employés à l'avantage du maître, on ne trouve qu'un seul agent, qu'un seul être, qu'une seule personne sociale. Ainsi la famille, même en y comprenant les domestiques, nous présente une unité qui tient moins de l'unité sociale et politique que de l'unité individuelle : la femme et les enfants par l'unité naturelle, les serviteurs par l'unité d'action et de fin, ne font pour ainsi dire qu'une seule personne avec l'époux, le père et le maître.

494. Si nous considérons dans les serviteurs la nature humaine qui les rend parfaitement semblables à leur maître, nous voyons que c'est le principe général de toute obligation qui impose au maître le devoir de procurer le bien de ses serviteurs, non parce qu'ils sont ses serviteurs, mais parce qu'ils sont hommes, et que c'est par le même principe que les serviteurs sont tenus de procurer le bien du maître, non parce qu'il est leur maître, mais parce qu'il est homme (319 et suiv.). Ainsi, quand le maître défend à ses serviteurs de s'enivrer, de tuer leurs compagnons, il exerce un acte d'humanité comme homme et non comme maître ; de même, quand le serviteur empêche son maître de se livrer à la colère et de tuer sa femme ou ses enfants, il agit comme homme et non comme serviteur.

495. Mais avec cette différence, que l'acte d'humanité dans le serviteur qui empêche un crime n'est pas un acte d'autorité, tandis qu'il en est un dans le maître qui empêche l'ivrognerie ; d'où peut venir cette différence? elle vient, si je ne me trompe, de ce que le droit du serviteur, dans cette circonstance, est quelque chose d'accidentel et ne provient pas de la nature même de sa condition de serviteur ; ce droit est un droit, non du serviteur, mais de l'homme qui reste d'ailleurs dans les limites de l'ordre, tandis que son maître s'en écarte et perd ainsi un des éléments de son autorité (*a*). Au contraire, dans le maître, la supériorité de fait est basée sur l'essence même de sa condition : être maître, c'est avoir des personnes qu'on emploie à son avantage et dont on fait converger toutes les forces vers son propre bien. La supériorité de fait, étant essentielle au maître comme maître et non comme homme, produit une conséquence également essentielle, une conséquence qui dérive de la nature des choses et qui nous révèle la volonté du Créateur (108 et suiv.) ; nous pouvons donc en inférer à bon droit que la volonté du Créateur est, qu'il empêche les désordres de ses serviteurs ; et comme la nature veut généralement qu'il soit fort et bienfaisant, il doit se montrer l'un et l'autre à l'égard de ceux qui sont dans sa dépendance ; il doit donc diriger ses serviteurs dans tout ce qu'il sait leur être convenable, et nécessaire à l'ordre. C'est donc une loi constante de la

(*a*) Le supérieur qui fait tel abus de son autorité en détruit toute la force dans l'acte abusif : *une autorité injuste* est une *autorité de droit contraire au droit*, ce qui implique. Donc l'autorité elle-même est toujours *essentiellement juste :* le supérieur seul est injuste.

nature que le maître use du pouvoir qu'il a sur ses serviteurs pour les retenir dans l'ordre, non pas pour son propre avantage, mais pour le bien commun; ainsi, outre le droit de commander ce qui lui est personnellement utile, le maître a encore celui d'ordonner ce qui peut être nécessaire à l'ordre. Or, ces deux droits sont très-différents : dans l'un, nous voyons l'autorité du *maître;* dans l'autre, celle du *supérieur*.

496. Ainsi, l'homme parfaitement indépendant dont nous analysons les relations aura tout à la fois l'autorité d'un supérieur, celle d'un maître, celle d'un père et d'un époux; il résumera en lui différents degrés d'autorité, il aura des pouvoirs différents : comme maître, il n'a que le droit de commander à ses serviteurs ce qui lui est utile; comme supérieur, et comme chef de famille, il a le droit et le devoir de commander ce qui est nécessaire à l'ordre, au bien de ses inférieurs (*a*). L'*autorité paternelle* diffère aussi de la *supériorité*, bien qu'elle la renferme excellemment (492) : elle en diffère par sa fin, car la nature a établi l'autorité paternelle particulièrement pour le bien des enfants; elle en diffère par son principe, par ce qu'elle résulte de relations intimes qui font que l'autorité paternelle devient presqu'un appendice du devoir individuel de conservation et de perfectionnement (271). L'autorité du supérieur au contraire résulte d'une simple association (424); et tandis que l'autorité du père est proportionnée au besoin des enfants et diminue graduellement d'après leur âge et leur condition, l'autorité du supérieur reste toujours la même à l'égard de tous ceux qui vivent sous le toit de la famille [LXIII]. Ce que nous disons des relations de l'homme indépendant, du sauvage américain peut très-bien s'appliquer à ces chefs de hordes barbares qui inondèrent l'Europe à la chute de l'empire romain, comme aussi aux patriarches hébreux que la Genèse nous représente comme de petits souverains, commandant à leur famille, à leurs domestiques, à leur tribu, non-seulement pour leur utilité personnelle, mais pour le bien commun, et réunissant ainsi les droits du supérieur à ceux du maître et du chef de famille.

497. Or, cette supériorité, telle que nous venons de la décrire, est une vraie souveraineté quand elle procure le bien commun dans une complète indépendance de toute autre supériorité; toutes les formes du langage humain (490) nous prouvent que c'est bien là l'idée que les hommes se forment généralement de la souveraineté. Cela est si vrai que plus cette indépendance est parfaite, plus aussi la souveraineté est grande, et que plus ce chef de famille, tout en procurant le bien commun, dépend de n'importe quelle influence étrangère, plus aussi la souveraineté décroît en raison de cette dépendance, jusqu'à cesser tout à fait. De là vient que la souveraineté n'est véritablement parfaite et absolue que dans Celui à qui

(*a*) « Patres... sic administrabant domesticam pacem ut secundum temporalia bona, filiorum sortem a servorum conditione distinguerent; ad Deum autem colendum, in quo æterna bona speranda sunt, omnibus domus suæ membris pari dilectione consulerent. » S. Aug., *De civitate Dei*, l. XIX, c. 16.

seul appartient l'absolue indépendance et la suprême domination, et qui porte seul le titre de Roi des rois, de Seigneur des seigneurs (*a*).

498. Il est difficile, sinon impossible, de déterminer rigoureusement quelle doit être cette mesure d'indépendance ou de dépendance requise pour que la souveraineté existe ou n'existe pas; tout ce que nous pouvons dire, c'est que la souveraineté, comme toute autre attribution morale, admet du plus ou du moins, sans perdre pour cela l'être qui lui est propre, et que pour affirmer qu'elle existe ou qu'elle a cessé d'exister, on doit se baser non sur des principes rigoureux, mais sur l'appréciation morale des hommes prudents, appréciation qui est dirigée par certaines règles naturelles (502).

499. Comment donc faut-il comprendre M. de Haller quand il dit que le *souverain n'est pas autre chose qu'un maître indépendant?* Un maître indépendant est un souverain, on ne peut le nier; mais il est tel parce que le maître est le supérieur naturel de ses serviteurs, et non parce que tout sujet est essentiellement serviteur. On le voit : il y a une équivoque dans le mot maître; pour l'éviter, je dirais plutôt que le *souverain* n'est pas autre chose qu'un *supérieur indépendant :* par le mot *supérieur* nous exprimons non l'autorité abstraite mais l'autorité personnifiée dans l'individu, l'homme qui possède l'autorité; en ajoutant l'*indépendance* nous distinguons la souveraineté de toute autre supériorité. C'est ainsi que nous pouvons parvenir à unir les deux éléments de la souveraineté, éléments que les deux opinions extrêmes ont injustement séparés (498).

500. Cette théorie nous fait comprendre la justesse de ces expressions qui nous représentent le souverain comme l'*image*, le *lieutenant*, le *ministre de Dieu.*

D'un côté, le souverain participe à cette autorité par laquelle Dieu gouverne le monde pour le bien du monde, et d'un autre côté, le plus ou moins d'indépendance du souverain représente cette souveraine indépendance que la métaphysique considère comme l'attribut essentiel et primordial de l'être divin, de l'être absolu, *ens a se.*

501. De la notion de la souveraineté dérive par forme de corollaire la notion de l'*Etat.* Parmi les sociétés politiques, les unes sont dépendantes et incomplètes, les autres, complètes et indépendantes : c'est un fait évident; ainsi une cité gouvernée par son magistrat est une société civile, mais elle est incomplète et dépendante; incomplète, puisqu'elle fait partie d'un corps politique plus considérable; dépendante, puisque son magistrat dépend d'une autorité supérieure. Mais l'Etat qui renferme cette ville, est une société publique dont le chef a le droit de faire des lois qui ne peuvent être révoquées par aucune autre autorité sur la terre; cette société est une *société publique indépendante*, et on l'appelle un *Etat*, peut-être parce qu'elle est complétement *établie*, d'une manière *stable*, n'ayant besoin

(*a*) « Aucun être dans la nature, excepté Dieu, n'est absolument indépendant. » Romagnosi, *Assunto primo*, § 18, p. 116.

d'aucune autre société pour satisfaire les tendances et atteindre la fin de l'homme dans l'ordre purement naturel.

502. Mais quels sont la nature et le degré de l'indépendance requise pour former un Etat souverain, une autorité souveraine? Il y a des souverains, des Etats plus ou moins dominés par les influences extérieures qui atteignent leur gouvernement; tels sont les Etats, les souverains tributaires, les souverains soumis à l'élection d'une autre puissance supérieure, etc. (*a*). Jusqu'où ces influences enlèvent-elles à ces sociétés l'indépendance qui constitue l'Etat, le souverain? On ne peut donner ici de règle absolue; comme il s'agit d'une définition nominale, il faut là dessus consulter l'usage. Or, nous donnons généralement le nom d'*Etat* à toute société publique dont les lois, promulguées par son supérieur, n'ont pas besoin, pour être obligatoires, d'être ratifiées, confirmées par un autre pouvoir, l'être politique de cette société n'étant pas destiné à faire partie d'une autre société (*b*). Que cette société doive payer un tribut, qu'elle soit limitée dans l'une ou l'autre relation purement extérieure, ces conditions n'affectent pas essentiellement l'indépendance de son *être politique*; de même que l'individu ne laisse pas d'être libre, quoiqu'il ait des dettes ou quelque autre obligation qui règle son action dans de certaines limites; pourvu toutefois que lui-même détermine son action, et qu'il ne dépende pas d'un autre, au point d'en recevoir toute la direction de son action, ou de lui être redevable de ses *services* (434); car alors il deviendrait serviteur. C'est donc l'indépendance de droit et non pas toute indépendance de fait, qui, dans l'ordre moral, constitue la souveraineté et fait qu'un être ne fait pas partie d'un tout auquel il est soumis. De là vient qu'un Etat souverain, asservi par un voisin puissant, ne perd pas aussitôt son existence comme Etat; de là résulte encore qu'une bande d'aventuriers ou de pirates ne forme pas un Etat, malgré l'indépendance de fait dont ils jouissent.

503. Résumons. L'*Etat* est une *société politique, indépendante* d'une autre société (*c*); le *souverain* est cette personne individuelle ou morale qui gouverne l'Etat. Le père de famille, le maître est en même temps *souverain*, quand la famille, c'est-à-dire les enfants et les serviteurs, est dans les conditions voulues pour se suffire à elle-même et s'assurer l'indépendance qu'elle a légitimement acquise; mais alors la souveraineté, dans le père de famille, est chose distincte de l'autorité paternelle et des droits du maître. Les conditions, les lois naturelles, la fin générale de sa famille lui confèrent l'autorité par l'intermédiaire de ces circonstances, de ces combinaisons, de cet ensemble de faits, que nous appelons *fortune, hasard, bonheur*, mots

(*a*) Voyez un grand nombre d'exemples dans Grotius, *Jus belli et pacis*, l. I, c. 3, § 21. — S. Réal, t. I, p. 413.

(*b*) Romagnosi, *ibid.*, p. 164.

(*c*) Dans cette définition, nous considérons l'Etat comme un corps moral parfaitement un. D'autres appliquent ce mot au concept abstrait de la personne qui gouverne par opposition aux personnes gouvernées, et de ce concept ils font découler des maximes fausses et tyranniques. *Esam. crit. degli. ord. rappres*, t. II, c. 4, § 5.

dont le *sens négatif* indique tout simplement, d'un côté, l'ignorance où nous sommes des causes immédiates de ces heureuses combinaisons, circonstances, etc.; de l'autre, l'impossibilité de trouver des principes certains qui puissent nous diriger dans l'appréciation des événements. Ces mots renferment aussi un *sens très-positif*, et nous disent que c'est la Providence divine qui gouverne le monde moral comme le monde physique par des lois infiniment sages , mais impénétrables et mystérieuses. Nos pères, dans leur langage simple et profondément philosophique, exprimaient cette grande vérité que Dieu est le suprême dispensateur des sceptres et des couronnes, en faisant dire au souverain qu'il était *roi par la grâce de Dieu*. Oui, la souveraineté est un don de Dieu, parce que l'autorité en général s'appuie sur l'autorité divine (428); parce que de la divine Providence dépend cette supériorité de fait qui réalise l'autorité sociale dans une personne déterminée (470); parce que c'est la divine Providence qui, dans ses mystérieux desseins, donne aux sociétés et à ceux qui les gouvernent, l'indépendance requise pour en faire des souverains [LXIV]. Romagnosi n'a pas compris la haute portée, la profondeur de ces idées chrétiennes (*a*); sacrifiant trop souvent au matérialisme et à la philosophie de Voltaire, il rejette absolument la formule de nos pères et prétend « qu'on doit substituer un titre légitime à cette vaine parole : *par la grâce de Dieu.* » Nous ne savons quel titre peut être *légitime* s'il n'est fondé sur la justice infinie; nous ne savons pourquoi on devrait substituer à cette belle parole, qui rappelle aux peuples la grave obligation de l'obéissance et aux princes le compte rigoureux qu'ils devront rendre de leur administration à ce grand Dieu dont la justice est sévère à l'égard de ceux qui gouvernent (*b*). Le XVIII[e] siècle a voulu matérialiser tous les droits et tous les devoirs, et c'est ainsi qu'il a favorisé en même temps le despotisme des souverains et la révolte des sujets.

(*a*) *Istit. di civil. filos.*, l. IV. c. 5, et l. V. c. 2, n. 7, § 2036. Voir aussi la note de Degiorgi.

(*b*) « Judicium durissimum his qui præsunt fiet. » *Sap.* VI, 6.

CHAPITRE IX.

DEVELOPPEMENT DE LA SOCIÉTÉ, SES DIFFÉRENTES FORMES.

SOMMAIRE.

504. Etat de la question. — 505. Ancienne division critiquée par Haller. — 506. La démocratie absolue est impossible. — 507. Il n'existe entre l'aristocratie et la démocratie qu'une différence accidentelle. — 508. Le gouvernement mixte ou tempéré se réduit, au fond, à une vraie monarchie ou à une polyarchie. — 509. Tout gouvernement rentre dans l'une de ces deux formes essentiellement différentes. — 510. Analyse du phénomène que nous offrent les faits ordinaires. — 511. Le père est le supérieur naturel de ses enfants encore jeunes ; — 512. quand ceux-ci sont adultes, ils peuvent ou rester avec le père ou s'en séparer : — 513. dans le premier cas, le père est leur supérieur indépendant, soit qu'ils demeurent dans sa maison, — 514. soit qu'ils habitent d'autres maisons situées dans ses terres, — 515. en restant les maîtres dans leur propre maison. — 516. La supériorité du père vient tout à la fois et de la nécessité abstraite de l'*autorité,* et du fait concret de sa paternité. — 517. De la souveraineté territoriale ; — 518. elle peut devenir héréditaire ou patrimoniale. — 519. Etat des enfants qui ont quitté le territoire paternel. — 520. Ils sont les maîtres du territoire qu'ils occupent et les supérieurs des futurs habitants. — 521. Il y a *solidarité* dans cette occupation et par conséquent il doit y avoir accord des volontés ; — 522. De la nécessité d'établir des conventions artificielles. — 523. Cette forme repose sur la fidélité de tous au pacte fondamental. — 524. Différence essentielle entre les deux formes primitives du gouvernement. — 525. Le système du *Contrat social* est exclusivement républicain ; généralité de notre théorie. — 526. Comment se développent les relations sociales dans la polyarchie. — 527. Qu'il y a dans ce gouvernement une distinction naturelle entre les serviteurs et les sujets. — 528. Notre système sur l'origine et le développement de la société résout des difficultés auxquelles les autres systèmes ne peuvent donner aucune solution. — 529. Il établit une distinction très-claire entre les deux formes de gouvernement, la monarchie et la polyarchie. — 530. Les *personnes sociales* dans une république. — 531. Parallèle entre les deux formes de gouvernement; — 532. Elles peuvent s'appliquer à toutes les sociétés possibles. — 533. Caractères des sociétés d'après les observations qui précèdent. — 534. Le fondement primitif du pouvoir n'est pas toujours la propriété territoriale. — 535. La différence de ce fondement détermine la différence des formes de gouvernement. — 536. Sociétés nomades qui vivent du produit de leur chasse ou de leurs troupeaux ; chez elles le gouvernement a peu de force et d'unité, — 537. la civilisation est restreinte, mais les vertus domestiques s'y développent. — 538. Sociétés adonnées à l'agriculture ; leur perfection naturelle. — 539. Sociétés livrées à l'industrie, au commerce. — 540. Sociétés spirituelles, formées par une autorité enseignante. — 541. L'Eglise et les sociétés qui en dépendent ; — 542. Associations analogues chez les infidèles et les hétérodoxes. — 543. Caractères de ces sociétés ; prépondérance de la science ; popularité de la monarchie. — 544. Douceur pleine de force ; solidité d'un gouvernement juste ; nécessité de la légalité. — 545. Situation naturelle du pouvoir dans ces sociétés ; — 546. il tend à devenir territorial ; — 547. de lui-même il n'y est pas héréditaire. — 548. Sociétés militaires, elles sont dures, s'étendent rapidement et au loin. — 549. Du gouvernement qui est monarchique ou aristocratique naturellement. —

550. Toute forme de gouvernement peut avoir les caractères que nous avons énumérés. — 551. Un mot sur la question de savoir quelle est la meilleure forme de gouvernement; inutilité de cette question. — 552. On discute le pour et le contre; le gouvernement légitime est le meilleur. — 553. Il réunit la plus grande unité — 554. à la plus grande efficacité; — 555. il est le plus naturel. — 556. La solution de Burlamacchi est insuffisante.

504. Nous avons analysé tous les éléments de la société : l'élément *abstrait* et l'élément *concret*, les personnes sociales, le supérieur et l'inférieur; nous avons vu que la notion de la souveraineté consiste dans une *supériorité indépendante*. Désormais nous sommes à même d'étudier le développement de la société d'après les faits naturels, et d'en constater les lois les plus générales. Qu'on se rappelle que le rôle de la philosophie n'est pas d'inventer une nature imaginaire, mais d'expliquer la nature telle qu'elle est : nous devons donc étudier le monde réel, et, dans cette étude, appliquer les principes que l'analyse nous a déjà révélés.

Or, que voyons-nous dans le monde de la réalité? que voyons-nous dans le genre humain? des variétés infinies sous un type uniforme. Partout où il y a des hommes nous retrouvons l'*être social*, la société; mais les relations réelles qui unissent les deux personnes sociales nous présentent des formes si variées, si diverses, que chaque société politique semble avoir sa physionomie propre, comme tout homme a la sienne. Dans l'Europe moderne, l'Autriche, la Prusse, la Russie, l'Angleterre ne nous offrent-elles pas des monarchies d'une nature très-différente? Et si nous parcourons l'histoire, quelles différences entre les monarchies et les républiques, les peuples nomades et les peuples agriculteurs, les nations barbares et les sociétés civilisées! et ce colossal empire romain qui s'étend de Romulus au dernier empereur d'Allemagne, par quelles phases différentes n'a-t-il pas passé, à sa naissance, dans ses accroissements, sa décadence, ses transformations, sa chute et sa ruine? comparez l'empire des Césars de Rome à celui des empereurs de Constantinople, à celui de Charlemagne et de ses successeurs en Allemagne et en France. Cette grande variété est un fait évident : mais il nous faut étudier les causes *réelles*, le caractère essentiel de ces différences; il nous faut examiner ce qu'il y a d'essentiel et d'accidentel, de naturel et d'artificiel, dans ces formes de gouvernement si différentes; en un mot, il nous faut considérer les faits non pas en historien qui recueille, développe et présente successivement tous les événements particuliers, mais en philosophe qui fait abstraction des circonstances purement individuelles, et coordonne, systématise les données universelles et constantes. Ces données nous les trouverons dans les faits naturels, dans l'expérience journalière plutôt que dans les récits incertains d'un auteur peu éclairé ou prévenu.

505. Dès les temps anciens, une observation superficielle des faits divisa les formes de gouvernement en démocratiques, aristocratiques, monarchiques et mixtes; cette division attribuée à Aristote, a été presque généralement adoptée depuis. [LXV]. Romagnosi, qui s'en montre peu satisfait,

substitue à la forme mixte, celle qu'il appelle *ethnarchique* ou nationale : il déclare que ces noms de monarchie, aristocratie, démocratie sont pour lui des contre-sens parce qu'ils ne désignent qu'un pouvoir, qu'un monopole particulier (*a*). Cette classification peut être admise dans l'usage vulgaire; elle est matérielle, facile et se borne à constater le nombre des gouvernants et leurs qualités extrinsèques sans approfondir la nature intime de leur autorité : on peut s'en servir par abréviation, surtout en la considérant comme une subdivision de la *polyarchie* et tout en maintenant la différence essentielle des formes sociales que nous établirons tout à l'heure. Mais cette division n'est pas rigoureusement philosophique; elle n'est pas fondamentale et ne se base pas sur les causes naturelles et intrinsèques des diverses formes de gouvernement ; c'est donc avec raison qu'elle a été critiquée par M. de Haller, qui réduit toutes ces formes à deux principales : la monarchie et la république (*b*).

506. Et, en effet, qu'est-ce que la *démocratie?* est-ce le gouvernement de tous? (*c*) mais ce véritable gouvernement de tous par *tous*, au pied de la lettre, il n'existe pas, il n'a jamais existé, il est impossible ; au dire de Cantu, dans toutes les législations civiles, on a toujours distingué les personnes capables de certains droits civils et politiques de celles qui ne le sont pas (*d*). Est-ce le gouvernement de tous les propriétaires? (*e*) propriétaire de quoi? suffit-il de posséder quelques meubles ou quelques haillons? Sera-ce le gouvernement des pères de famille? un riche célibataire, possesseur de grands biens fonciers, sera donc exclu de ce gouvernement de *tous?* Et la femme est-elle comptée parmi les propriétaires? le serviteur et l'esclave, l'adolescent et l'enfant feront-ils partie de ce gouvernement de tous? Qu'on réponde à ces questions non par des assertions gratuites, mais par des faits, par une démonstration, par un raisonnement probable (*f*) : je suis prêt

(*a*) *Istit. di civil. filos.*, l. VI et VII.

(*b*) *Restauration des sciences polit.*, t. I, c. 20. L'opinion de ce publiciste est également adoptée par l'auteur de l'opuscule XX, *De regimine principum*, parmi les *Opuscules* de saint Thomas, et par Heeren, dans son grand onvrage, *Politique et commerce des peuples de l'antiquité*, t. I. sect. 2, ch. 2.

(*c*) Dans son *Contrat social*, l. II, c. 4. Rousseau dit : « les citoyens s'engagent tous sous les mêmes conditions et doivent jouir des mêmes droits » et au chap. 6 : « tout gouvernement légitime est républicain. » Le sophiste admet néanmoins qu'il est impossible que tous gouvernent : « Le peuple veut toujours le bien, mais il ne le voit pas toujours.... Voilà d'où naît la nécessité d'un législateur. » Le peuple doit donc être gouverné par d'autres. — Voyez sur cette question M. Guizot, *Civil. Europ.*, lec. 5. — M. Ahrens (*Droit naturel*, p. 344 et 353) dit la même chose que Rousseau; il reconnaît qu'à certains degrés de civilisation, l'exercice de la souveraineté serait plutôt un obstacle qu'un moyen pour les progrès ultérieurs d'un peuple; il croit que la tutelle est raisonuable dans le droit politique comme dans le droit civil.

(*d*) Cantu. *Hist. univ.*

(*e*) « A Rome, pour être admis à certaines charges, il fallait avoir des propriétés; dans les comices, les propriétaires seuls avaient le droit de voter. » Romagnosi. *Istit. di civil. filos.*, t. I, l. IV.

(*f*) Haller dit avec raison que les sophistes accordent et ôtent à qui leur plaît les droits civils et politiques.

à me rendre aux preuves qu'on me donnera, ou à réfuter de vains sophismes. On ne résoudra ces questions qu'en admettant que la démocratie n'est pas le gouvernement de *tous*, mais seulement de *plusieurs*, une véritable polyarchie. Un fait également certain, c'est que le nombre de ceux qui gouvernent est toujours petit relativement au nombre des gouvernés, et que les gouvernants sont toujours les principaux citoyens, soit par leur *richesse*, soit par l'*autorité* acquise, soit par des *droits* quelconques, etc. Ainsi, la démocratie est plus ou moins le gouvernement des principaux membres d'une société : cent vingt mille Athéniens et quatre cent cinquante mille Romains constituaient évidemment une noblesse privilégiée, malgré le nom de *peuple* qu'ils se donnaient (*a*).

507. Maintenant, quelle est la différence, quelle est la limite exacte entre la *démocratie* et l'*aristocratie?* combien de gouvernants exige-t-on pour constituer une démocratie? (*b*) le peuple doit-il gouverner par lui-même ou se contenter d'élire ses mandataires? On pourrait poser ainsi une série de questions assez embarrassantes ; mais supposez même qu'elles soient résolues, et qu'on puisse déterminer la différence numérique qui sépare la démocratie de l'aristocratie, je demande si c'est là une différence *essentielle*, une solution philosophique, fondée sur la nature des choses? Evidemment non, c'est une différence toute mathématique, basée sur la *quantité*, sur le nombre ; c'est une différence du plus au moins, et non du tout au tout. Dira-t-on que la noblesse, dans une aristocratie, est une qualité réelle, intrinsèque, qui affecte l'essence de cette forme de gouvernement et la distingue radicalement de la forme démocratique? mais c'est répondre par ce qui est en question, et supposer à tort que dans une démocratie *tous* sont gouvernants, chose que nous avons démontrée impossible. Ainsi, la noblesse des gouvernants n'est pas une différence essentielle, puisqu'au fond, dans les deux formes en question, c'est le corps des nobles, c'est-à-dire le corps plus ou moins nombreux des principaux citoyens qui gouverne réellement.

508. Ajoutez à ces deux formes indifféremment, ou plutôt ajoutez à ce gouvernement de *plusieurs* un premier gouvernant, et donnez-lui le nom que vous préférez ; qu'il s'appelle doge, président, stadhouder, roi, empereur, le nom ne fait rien à la chose : vous aurez ajouté une unité au nombre de gouvernants que vous aviez déjà, ou si vous l'aimez mieux, à ce nombre vous aurez ajouté un autre nombre équivalent à 10, 20, 30, 100, etc. unités. Ainsi, la différence entre le gouvernement mixte et les deux autres est également une différence numérique. Peut-on en assigner une autre qui soit claire et précise? Romagnosi n'en a pas trouvé, il n'ose décider si le gouvernement mixte est une monarchie ou une république (*c*). Ou le vote

(*a*) Cantu. *Hist. univ., Athènes.*

(*b*) Montesquieu dit clairement qu'une aristocratie nombreuse qui se laisse gouverner par un corps de sénateurs, est une vraie démocratie : « L'aristocratie est dans le sénat, la démocratie dans le corps des nobles, le peuple n'est rien. » *Esprit des lois,* l. II, ch. 3.

(*c*) *Filos del. dirit. civ.,* lib. VII.

des *principaux citoyens*, nobles ou non il n'importe, est purement *consultatif*, et il ne reste plus qu'un souverain *unique*, ou ce vote est rigoureusement délibératif, et le souverain n'est plus physiquement *un*.

509. Ici nous arrivons à une différence essentielle : car entre l'unité et le multiple, entre le simple et le composé, la différence est essentielle ; et les formes sociales, gouvernementales, réduites à leurs derniers éléments métaphysiques (*a*), seront essentiellement différentes, selon que le pouvoir sera physiquement *un* ou *multiple* [LXVI].

510. Cette conséquence métaphysique m'est, pour ainsi dire, échappée en réfutant l'ancienne division des gouvernements ; je préfère arriver au même résultat en m'appuyant sur les faits analysés jusqu'ici, et sur les conséquences que nous en avons tirées. Or nous avons vu : 1° que la notion abstraite de la société nous la représente comme essentiellement une ; que les différences qui viennent d'éléments concrets et réels, ne se peuvent rencontrer que dans les sociétés particulières (442) ; 2° qu'à l'exception de la première qui est sortie toute faite des mains du Créateur, toute société particulière a son origine, son fondement, sa raison d'être dans un état antérieur (445) ; 3° qu'entre toutes les sociétés particulières, la plus naturelle et la plus simple est la société primitive, la société domestique, la famille, laquelle embrasse toutes les relations nécessaires de l'individu dès le moment de sa naissance (463 et suiv.). Ainsi, pour établir solidement les formes qui affectent le corps social, nous devons l'étudier dans son premier élément, la famille ; nous verrons comment la famille, en se développant, devient peu à peu une société politique ; nous trouverons alors les formes et les relations individuelles dans lesquelles peut résider l'autorité indépendante, la souveraineté. Dans toute cette analyse, il nous faut toujours présupposer ce que nous avons dit de la justice générale aux chapitres III et IV de ce livre.

511. Le fait du développement de la famille n'a rien d'abstrus ni d'imaginaire ; c'est un fait patent, palpable. Pour observer les lois de son action propre et progressive, pour y trouver le germe d'un état politique, il suffit d'isoler une famille, de la considérer dans une région non encore habitée, et de l'y suivre dans ses différentes phases. Supposons deux époux parfaitement seuls dans une contrée déserte : ils ont des enfants, ils possèdent et cultivent des terres ; ils étendent ces propriétés par leur travail et celui de leurs enfants qui grandissent ; ils élèvent et multiplient leurs troupeaux, ils développent leurs chasses et leurs pêches. Cependant, tous les enfants obéissent au père, d'abord par une sorte d'instinct naturel, puis par le sentiment de la reconnaissance, ensuite par l'idée du devoir, par l'empire de la nécessité ; le père est donc le supérieur de fait et de droit, et c'est

(*a*) « La raison humaine, de quelque manière qu'elle se développe... ne conçoit toutes choses que sous la raison de deux idées. Examine-t-elle les nombres et la quantité ? il lui est impossible d'y voir autre chose que l'unité ou la multiplicité.... L'un et le divers, l'un et le multiple, l'unité et la pluralité, voilà les idées élémentaires de la raison en matière de nombre. » Cousin, *Introduction à l'histoire de la philosophie*, lec. 4.

en lui que réside *nécessairement* l'autorité qui doit constituer l'unité sociale (424).

512. Mais voici les enfants parvenus à l'âge viril : que vont-ils faire? ils peuvent rester dans la maison paternelle, ou se construire une habitation sur les terres que leur père a déjà occupées et qui lui appartiennent; ou bien, ils iront loin de la résidence paternelle, habiter de nouvelles terres que nous supposons inoccupées et libres. Parmi ces nombreux enfants, plusieurs s'arrêtent à chacune de ces trois positions; mais tous se marient et créent de nouvelles familles : examinons quelles seront, dans ces trois cas, les relations du père et des enfants entre eux.

513. Ceux qui continuent à habiter sous le toit paternel, n'ont évidemment pas le droit de résister à leur père, de lui désobéir, de troubler l'ordre de sa maison. Comme *homme*, le père n'est que l'égal de ses fils, mais comme *père* il leur est supérieur (356); et par conséquent, nul d'entre eux ne peut s'attribuer un droit quelconque sur la maison que le père s'est bâtie; aux droits de maître de la maison il joint encore les droits d'un bienfaiteur : car, à la rigueur, il peut éloigner, exclure ceux qui lui sont trop à charge, et le droit d'*exclure* appartient au maître (399 et suiv.). Ainsi, tous ceux qui veulent rester chez lui, doivent lui obéir en tout ce qui concerne l'ordre domestique. Mais le père qui a le droit de commander correspondant au devoir d'obéir, est lui-même obligé par le précepte général de faire du bien à autrui (494); il ne peut donc user de son droit que pour faire du bien à tous ceux qui habitent avec lui; c'est ainsi qu'il possède une vraie supériorité, une vraie autorité de droit dans la société domestique; aucun de ses enfants ne peut s'opposer à sa volonté, sans s'opposer en même temps à l'ordre.

514. Considérons maintenant ceux d'entre ses fils qui se sont construit des maisons nouvelles sur ses propriétés et avec son agrément. Ils n'ont de droit sur la terre qu'ils habitent que ceux que leur père a bien voulu leur laisser; pouvant, à la rigueur, les exclure de ses propriétés, il peut leur imposer, en les y laissant, telles conditions qu'il lui plaît; ceux-ci ne peuvent se refuser à les accepter qu'en abandonnant le territoire paternel; et s'ils n'observent pas ces conditions, le père peut toujours les exclure d'un domaine qui reste toujours le sien.

515. Il a permis à son fils d'y bâtir une demeure, d'y établir une famille : cette nouvelle demeure et cette famille sont l'œuvre du fils, elles sont à lui (406); c'est au fils qu'appartient le droit d'y maintenir l'ordre, comme ce droit appartient au père dans sa propre maison (513). La condition que le fils sera maître chez lui, est essentiellement comprise dans la permission que le père lui a accordée de fonder une maison et une famille.

Mais il faut remarquer que cette permission n'a pas rompu tous les liens de dépendance qui existent entre le fils et le père : le fils habite la propriété du père, il dépend en quelque manière de son père, et celui-ci conserve toujours sur lui certains droits qui ne sont plus absolument ceux de la paternité, et dont il doit user pour lui faire du bien et le détourner du mal. Non-seulement il est son père, propriétaire du terrain qu'il habite, mais

il est son supérieur et, comme tel, il doit veiller au bien commun ; de sorte que si l'un de ses fils abusait dans sa propre famille de son droit paternel, le père pourrait et devrait le ramener à l'ordre ; il pourrait même convoquer pour cela tous ceux qui vivent sur ses terres, car il est toujours tenu, comme homme, de vouloir et de procurer le bien de tous ses descendants.

516. Nous voyons apparaître ici une supériorité, qui n'est pas proprement l'autorité domestique, car chacun des fils a cette autorité dans sa maison, sans avoir cette supériorité ; elle n'est pas l'autorité paternelle, car nous supposons les fils déjà émancipés ; ce n'est pas le droit de propriété qui ne peut pas atteindre la famille de ces fils, mais seulement leurs terres. D'où vient donc cette autorité nouvelle ? elle ne peut évidemment être produite que par l'obligation naturelle de faire le bien à autrui, unie dans ce cas particulier à un droit de propriété personnel au chef primitif, au fondateur de cette société qui va toujours croissant. Le droit qui donne au père le pouvoir de chasser de ses terres celui qui ne veut pas lui obéir, détermine en lui une supériorité *de fait* (513) ; placée sous l'influence de cette loi générale, de ce devoir naturel d'aimer autrui, elle l'oblige à procurer le bien de tous ses enfants, (494) elle devient ainsi une supériorité de *droit* et produit dans les enfants le devoir corrélatif de l'obéissance. Cette supériorité de droit, cette autorité est tout entière, on le voit, à l'avantage de la société naissante, mais elle ne dépend aucunement de cette société, si ce n'est en ce sens que les fils restés sur les terres du père, auraient pu les quitter et ôter ainsi au père non pas ses droits imprescriptibles, mais la matière sur laquelle ces droits peuvent s'exercer (*a*), comme un sujet qui sort des Etats de son souverain, se soustrait à son autorité, sans néanmoins la violer [LXVII].

517. Ce fait nous montre une autorité qui semble basée sur la propriété territoriale, tandis qu'au fond la propriété fournit seulement l'élément matériel qui donne au principe naturel et général de l'autorité le moyen de se personnifier dans un individu déterminé, dans le père de famille. Nous avons supposé cette famille se développant isolément (511) dans une terre, dans une île déserte ; la supériorité du père sera donc une véritable souveraineté, une souveraineté territoriale (*b*).

(*a*) C'est ici que nous pouvons faire toucher au doigt l'erreur fondamentale du *Contrat social*. Les fils émancipés obéissent parce qu'ils veulent obéir : par conséquent, conclue-t-on, la supériorité du père est fondée sur un pacte au moins tacite entre ses enfants et lui. Il y a ici un vice de raisonnement.

L'autorité du père ne vient pas du consentement de ses enfants ; elle vient à la fois de la nécessité naturelle, générale qui veut que dans toute société il y ait une autorité, et du fait de la propriété qui donne au père le droit d'administrer ses terres comme il l'entend, d'après les règles de la justice. Ce devoir de gouverner d'après la justice ne résulte d'aucun *pacte* mais d'une ***obligation naturelle.*** Sans doute les enfants veulent obéir, mais ils ne sont pas moralement libres de le vouloir : ils ne doivent pas obéir parce qu'ils l'ont voulu, mais ils l'ont voulu parce qu'ils y étaient obligés. S'ils veulent ne pas obéir, ils peuvent se retirer sur d'autres terres ; mais tant qu'ils habitent les propriétés du père, leur obéissance est un devoir qui résulte non d'un pacte, mais de la nature même des choses.

(*b*) Grotius explique à peu près de la même manière l'origine de la souveraineté ; mais

518. Poursuivons notre analyse et supposons que le père, en mourant, laisse à l'un de ses fils tous les droits inhérents à sa propriéte (418); ce fils lui succèdera naturellement dans le devoir et le droit de pourvoir au bien commun; il sera, comme le père, supérieur, souverain dans son territoire, mais non pas tout à fait au même titre; car le père, ne pouvant transmettre à son fils le titre de la paternité, ne peut lui tansmettre les droits qui en sont inséparables. C'est ainsi qu'à mesure que les générations se succèdent, on voit s'affaiblir, en même temps, les liens du sang qui rattachaient primitivement les sujets au souverain; il arrivera un jour où les seules relations politiques leur imposeront le devoir d'obéir et donneront au souverain le droit de commander. Mais toujours et dans tous ces degrés différents, la souveraineté et la dépendance résulteront tout à la fois, et d'une *loi* générale de la nature humaine, la nécessité d'une autorité sociale, et du *fait* de la propriété territoriale, laquelle en vertu de certains *faits antérieurs* appartient à un seul individu; nous avons donc une monarchie dont l'origine remonte au premier auteur d'une famille qui est devenue une société. Le souverain pourra même aliéner certaines propriétés, sans rien céder pour cela de ses droits de souverain; car, dans un contrat volontaire, il peut apposer les conditions et les réserves qu'il lui plaît. Voilà donc la souveraineté devenue héréditaire comme les propriétés qui, de fait, en furent la première origine.

519. Retournons maintenant à notre point de départ et voyons ce que devient l'autorité chez les fils émancipés qui ont préféré sortir des terres patrimoniales et sont allés s'établir dans une contrée lointaine et inoccupée. Supposons que ces fils continuent à rester unis soit par affection, soit dans l'intérêt de leur conservation et de leur défense. Il faut que parmi eux il y ait une autorité (425) : mais en qui résidera-t-elle? Comme hommes, ils sont tous égaux, on les suppose aussi individuellement égaux en ressources, en richesses, etc., au moment de leur départ. Aucun d'eux n'a le droit de s'arroger l'autorité, aucun n'est intéressé à l'accorder à un autre; tous ont un égal droit au gouvernement, et nous avons un gouvernement en commun, une polyarchie qui résulte comme tout à l'heure de la nécessité naturelle d'une autorité sociale, et du fait de l'égalité naturelle et individuelle de tous les membres de cette société.

520. Mais ces frères ont des enfants, et de nouveaux colons étrangers viennent demeurer sur leurs terres : qu'arrivera-t-il? Les premiers propriétaires ont évidemment le droit d'exclure de leurs propriétés tous ceux qui ne veulent pas accepter l'ordre de choses qu'ils y ont établi (513) : leurs enfants dépendent d'eux, sans avoir dû donner leur consentement à une autorité qui existait avant leur naissance; les nouveaux colons dépendent aussi d'une autorité établie avant leur arrivée dans cette contrée : les

n'ayant pas une idée très-nette du principe abstrait, naturel de l'autorité sociale, il confond les concepts différents de maître et de supérieur; il confond aussi deux droits différents et attribue au souverain comme au maître le droit d'user de son bien pour sa propre utilité : *imperia quædam comparata ad regum utilitatem. Jus belli et pacis*, lib. I, c. 3, § 8.

premiers fondateurs de la colonie sont donc les seuls gouvernants, et c'est dans leur commun accord que réside naturellement l'autorité sociale [LXVII].

521. Cette expression *commun accord* renferme le principe essentiel de l'unité sociale et le caractère distinctif du gouvernement polyarchique. S'ils ne s'étaient pas associés en vertu d'un besoin antérieur et commun à eux tous, chacun vivant isolé sur ses terres y fonderait une monarchie semblable à celle dont nous avons parlé plus haut ; mais ils se sont unis, ils ont formé une société ; cette société *une* suppose une autorité *une* aussi et, par conséquent, à proprement parler, l'autorité n'est pas divisée ici entre tous les individus, elle est *une* en eux tous et réside dans leur *commun accord.*

522. Nous verrons plus tard comment ce commun accord est déterminé par le suffrage de tous les associés ; il nous suffit pour le moment de savoir qu'ils peuvent, de commun accord, fixer le nombre de suffrages auquel devra céder la minorité opposée ; car, s'ils ne pouvaient, dans ce premier acte, avoir tous un consentement unanime et assurer ainsi la forme définitive de l'autorité, ce serait pour eux un devoir de dissoudre leur association. Après avoir ainsi réglé la forme de l'autorité sociale, celle-ci ne cesse pas d'être commune à tous les gouvernants ; toutefois ils sont tous tenus à cette forme, tant que, de leur consentement unanime, ils n'ont pas substitué une autre forme à cette forme première.

523. S'il n'y avait pas *unanimité* dans le consentement, on agirait contre le droit de ceux qui se refusent à changer la forme à laquelle la communauté entière s'est liée par son contrat primitif ; mais on pourra toujours, en suivant les règles établies par ce premier contrat, apporter quelques changements, quelques modifications aux formes primitives. Ainsi, tout acte de l'autorité repose en définitive sur le consentement unanime et primitif ; et tant que les associés ne se dépouillent pas totalement de leurs droits, même s'ils confient le gouvernement à un seul, celui-ci ne sera pas un véritable monarque, mais un simple administrateur, un mandataire de l'autorité commune.

524. Les faits nous montrent donc deux formes de gouvernement, essentiellement différentes, tandis que la division ancienne ne nous présente, dans ses quatre formes, qu'une différence accidentelle, une différence numérique. Si, par suite de combinaisons fortuites, l'autorité se trouve à l'origine entre les mains d'un seul, elle sera son droit exclusif, bien qu'elle doive être dirigée vers le bien commun ; si, au contraire, elle était originairement entre les mains de plusieurs, elle sera pour eux tous un droit commun, quels que soient d'ailleurs le mode d'administration qu'ils établissent et le nombre d'administrateurs qu'ils choisissent. Ainsi, le gouvernement peut être un ou multiple, mais l'autorité sera toujours essentiellement une.

525. Ces considérations peuvent nous faire comprendre pourquoi l'on remarque des tendances républicaines chez tous les défenseurs du *Contrat social :* comme nous, ils prennent pour point de départ l'*égalité sociale;* mais cette *égalité* n'est pas pour eux une idée générale, abstraite, qui

peut, en se combinant avec certains éléments concrets, produire une vraie inégalité individuelle; mais, d'après eux, cette égalité est réelle, concrète et individuelle; et comme une société fondée par des associés égaux produit nécessairement une *polyarchie*, ces publicistes veulent retrouver partout cette forme de gouvernement, même dans les monarchies les plus absolues [LXVIII]. On voit par là combien il est dangereux de s'appuyer sur des hypothèses et non sur des faits; Romagnosi, qui désapprouve d'ailleurs le système du Contrat social, n'a pas toujours su éviter cet écueil (*a*).

C'est en nous appuyant sur l'expérience, que nous avons vu les monarchies et les polyarchies naître de la nature des choses, et des droits que les faits produisent naturellement en se combinant avec les lois éternelles de la justice et de l'honnêteté. L'origine que nous avons reconnue à ces gouvernements, qui sortent de la famille comme d'un germe primitif, est le résultat non pas précisément des relations de famille, mais de la nature de l'unité sociale qui a précédé immédiatement l'établissement de ces formes. Quand cette unité est physique et naturelle, il en résulte une monarchie; quand elle est morale et artificielle, elle produit une république; cette théorie que nous déduisons d'un fait particulier, est néanmoins très-générale; elle établit en principe que la fondation et la constitution primitive d'un gouvernement est monarchique ou polyarchique, selon qu'il doit son origine à un individu ou à une association [LXIX]. Nous ne sommes pas exclusifs (313) à la manière des philosophes qui font de leur république imaginaire le seul gouvernement légitime; au contraire, la nature, et la combinaison des faits avec les lois constantes et éternelles de l'humanité nous obligent d'admettre également les monarchies et les républiques : que ces dernières soient fondées par une grande multitude ou par un petit nombre d'associés, qu'elles soient administrées de mille manières différentes, il n'importe; car, pour déterminer ces différences accidentelles, la volonté des associés n'a d'autres limites que la nature et la justice.

526. Mais revenons à la société formée par ces frères et suivons-en les développements successifs : si, en mourant, ils laissent tous leurs enfants dans une parfaite égalité, ceux-ci leur succèderont naturellement dans tous leurs domaines et dans tous leurs droits (418), et les serviteurs ainsi que leurs descendants devront obéir aux fils comme ils obéissaient aux pères.

527. Toutefois, il y aura une grande différence entre les premiers serviteurs et leurs enfants : les premiers serviteurs avaient échangé contre un juste salaire leur propre travail personnel, non celui de leurs enfants; et ceux-ci ne sont aucunement obligés de consacrer leur travail à l'unité des maîtres (434); mais ils ne sont évidemment pas libres de violer l'ordre public que les maîtres ont établi dans leurs domaines; ils peuvent quitter ces lieux : mais, s'ils y restent, ils doivent se soumettre à l'autorité établie; car, une fois cette autorité nécessaire constituée, elle l'est à l'exclusion de toute autre; elle peut exclure toute autre autorité du territoire de la com-

(*a*) *Ist. di civ. filos.*, t. I, lib. 5.

munauté. Ainsi, les serviteurs sont en même temps serviteurs et sujets, et cela en vertu du devoir naturel qu'ont les maîtres de faire le bien à autrui, devoir qui se combine avec la supériorité *de fait* qu'ils possèdent comme propriétaires du sol.

528. C'est la forme de gouvernement que nous voyons se produire dans toutes les républiques ; les hommes systématiques ne savent comment l'expliquer : établissant leur théorie non sur les faits mais sur des hypothèses et des abstractions, ils considèrent comme réelle et concrète l'égalité naturelle de tous les hommes, qui n'est, comme nous l'avons vu, qu'une généralité, qu'une abstraction, et à cette idée ils n'ajoutent aucun autre élément réel ; de là vient qu'ils affirment absolument que toute monarchie est une vraie république et déclarent illégitime toute république qui n'est pas réellement égalitaire ou qui se rapproche des anciennes formes, telles que nous les avons vues à Venise et à Rome, où la terre ferme et la campagne étaient soumises à la ville ; et cela par la raison que tous les hommes étant réellement et strictement égaux, tous ont un égal droit de participer au gouvernement. Dans notre théorie, au contraire, on explique facilement toutes ces formes, parce que nous avons combiné les droits de la nature humaine avec les faits antérieurs et réels. Ainsi, les serviteurs dont nous parlions (506), sont hommes comme leurs maîtres, mais ils n'ont pas un égal droit de commander, parce que l'égalité et la justice seraient détruites si l'on enlevait au maître, pour le donner à ses serviteurs, un droit qu'il possède légitimement. Les propriétaires mêmes, dans l'exemple que nous avons développé, les propriétaires du sol n'ont pas, en cette seule qualité, le droit de prendre part au gouvernement, parce que, dans la transmission qui s'est faite de la propriété par les premiers associés, ceux-ci ont pu se réserver pour eux et leurs descendants le droit de souveraineté qui y était primitivement attaché, ou tout autre droit semblable (415), et ce droit particulier peut être transmis légitimement par héritage ou autrement. Les femmes ne gouvernent pas, parce qu'elles sont naturellement soumises à leurs maris, comme nous le verrons au livre VII. Quant aux enfants, aux jeunes gens, etc., il dépend des premiers fondateurs ou de leurs successeurs de déterminer leur position dans l'Etat, de fixer les limites de leur minorité, etc. Toujours le fait antérieur explique et justifie le fait qui le suit, sans violer néanmoins cette grande loi d'indépendance individuelle qui est basée sur l'égalité naturelle de tous les hommes en général (360).

Nous ne nous occupons pas encore de l'*action* de la société, mais seulement de son *essence*, de sa nature ; ce n'est donc pas ici le lieu d'expliquer toutes les relations particulières d'une *polyarchie*. Ce que nous venons d'en dire suffit pour prévenir de nombreuses difficultés et pour nous faire mieux comprendre la nature de cette forme de gouvernement défigurée par les hypothèses d'auteurs qui ont tout confondu, et n'ont bien connu ni la nature du gouvernement monarchique ni celle des institutions républicaines.

529. D'après leurs théories, en effet, la république est aussi peu légitime que la monarchie ; elle est tout aussi chancelante, bien qu'ils l'appuient sur-

une *hypothèse*, sur le consentement présumé, nécessaire, ou forcé de tous les individus qui forment le *peuple souverain* [LXX]. Au fond, ce peuple souverain est toujours gouverné par d'autres, il ne gouverne jamais lui-même ; aussi, quand il se met à comparer les *droits théoriques* qu'on lui confère, avec les *faits hypothétiques* qui n'existent pas, ce peuple souverain devient inquiet et turbulent, dans les polyarchies les plus populaires comme dans les monarchies les plus paternelles. Il se dit à lui-même : « J'ai un droit certain de gouverner l'Etat ; d'un autre côté, je suis certain de n'avoir jamais donné mon consentement au pacte qu'on veut bien imaginer. Mes droits sont imprescriptibles, et je puis me servir de la force, qui certes ne me manque pas, pour recouvrer cette souveraineté qu'évidemment je ne possède pas et qu'on m'a indignement ravie. » Il me semble que c'est un raisonnement assez logique, et je laisse à ceux qui professent la doctrine du *Contrat social*, le soin de réfuter ces conséquences et de nier qu'elles soient contenues dans leurs principes.

530. C'est dans les *faits* que nous trouverons d'une manière évidente la différence des *personnes sociales*. Même dans les républiques, où le pouvoir est *en commun*, il ne réside en réalité que dans les quelques individus qui établirent l'autorité sociale et qui la transmirent *légitimement* à leurs héritiers ; ces individus sont réellement souverains, quand, d'un commun accord, ils font et promulguent des lois ; mais ils deviennent simples sujets, quand ils agissent isolément en vertu de leur volonté propre et d'un droit tout personnel. Tous ceux qui n'héritent d'aucun des droits de la souveraineté, et qui pour un motif quelconque se sont une fois soumis à une autorité préétablie, inviolable de sa nature, ceux-là demeurent irrévocablement et légitimement les sujets non pas précisément des quelques individus qui exercent la souveraineté, mais de leur volonté et de leur autorité commune, laquelle possède à l'égard de tous les sujets les droits et les devoirs de la souveraineté ; c'est ainsi que les Etats de Terre-Ferme étaient soumis à Venise, les Deux-Rivières à Genève, etc.

531. Les relations compliquées des personnes sociales dans une polyarchie, comparées aux relations si simples de la monarchie, nous prouvent qu'il existe entre ces deux formes une différence essentielle et non pas seulement numérique. Dans la monarchie, l'autorité se résume et se concentre dans un individu *physiquement un ;* elle se combine et s'identifie *pour ainsi dire* (*a*) avec sa volonté souveraine ; tous les autres individus n'ont qu'une seule fonction à remplir : celle de sujet ; et la distinction des personnes *sociales* répond exactement à celle des personnes physiques. Dans la polyarchie, au contraire, l'autorité essentiellement une doit s'actualiser dans un être *physiquement multiple* dont *l'unité artificielle, morale*, est

(*a*) Nous ne voulons pas dire que l'autorité soit une *volonté individuelle ;* non : considérée d'une manière abstraite, elle résulte de la nature de l'association, et celui qui obéit à l'autorité n'obéit pas aux caprices d'un homme mais à la nature. Néanmoins, l'autorité étant personnifiée dans le souverain qui en devient l'organe, celui qui transgresse la volonté du souverain s'oppose en même temps à l'autorité sociale, à la nature des choses.

formée par le consentement des associés, lesquels ne sont souverains que lorsqu'ils agissent ainsi de commun accord; à peine sortis du lieu de leurs délibérations, ils redeviennent *sujets* et, comme tels, ne diffèrent en rien des autres citoyens soumis à leur autorité. On le voit : la différence de ces deux formes de gouvernement provient de la nature même des relations sociales; et comme ces relations constituent la société, ces deux formes nous offrent une différence *essentielle*, et par conséquent une division vraiment *philosophique* qui embrasse toutes les sociétés particulières dans lesquelles le principal général d'autorité vient s'actualiser de mille manières différentes.

532. Cette division est complète et absolue, car il n'est pas possible de trouver un milieu entre ce qui est physiquement un et ce qui est composé (*a*); ces deux formes de gouvernement, qui diffèrent essentiellement, peuvent encore nous présenter mille distinctions accidentelles; les nuances et la physionomie des sociétés peuvent varier à l'infini en tout ce qui ne constitue pas une différence essentielle dans les rapports proportionnels des personnes physiques et des personnes sociales : nous avons déjà vu quelques-uns des éléments *de fait*, qui influent diversement sur les différentes sociétés [ch. VI]; c'est ici le lieu de faire l'application de ces éléments divers, et de résoudre d'une manière générale la question que nous nous sommes posée au commencement de ce chapitre (504).

533. L'analyse des faits nous a montré deux sociétés très-différentes (446) : l'une provenant du lien *nécessaire* qui unit les enfants au père, l'autre de la liaison *spontanée* de frères qui s'associent entre eux; l'une *inégale*, parce que les *moyens* de faire le bien sont à peu près tous du côté du père de famille; l'autre *égale*, parce qu'il existe entre tous les frères une parfaite égalité de ressources et de besoins; mais l'une et l'autre ont pris naissance au foyer *domestique* où les relations étaient *journalières;* l'une et l'autre, en croissant peu à peu en nombre, a vu diminuer peu à peu la *continuité* de ces relations; et les individus devenant de plus en plus étrangers les uns aux autres, ces deux sociétés, de *privées* qu'elles étaient, sont devenues tout à fait *publiques* (448); dans la *monarchie* comme dans la *polyarchie*, les accroissements successifs ont toujours été fondés sur la *propriété territoriale* (*b*).

534. Mais les faits et la raison nous démontrent que la propriété territoriale n'est pas l'unique fondement d'une société publique et de l'autorité qui la gouverne : il existe des sociétés sans territoire qui leur appartienne en propre; il existe d'autres biens que la propriété immobilière, et ces biens peuvent être le but d'une association. Un grand nombre de sociétés sont formées par le besoin de la défense personnelle ou de l'unité doctrinale; il

(*a*) « Les relations domestiques du père, de la mère, des frères, renferment le principe de tous les pouvoirs et de toutes les combinaisons sociales. » Gioberti. *Introduzione*, t. II, pag. 241.

(*b*) M. Guizot dit que chez les Germains barbares « il n'y avait point de puissance publique point de gouvernement, point d'Etat. » *Cours d'histoire, etc.*, leç. 8.

est vrai que ces sociétés tendent toujours à se fixer à la terre, l'homme n'étant pas un être aérien qui vit et se nourrit d'air : mais il est à remarquer qu'avant de se fixer, ces sociétés existent déjà avec tous les caractères qui les distinguent et dont la trace ne s'efface jamais entièrement.

535. Ces sociétés peuvent réaliser le but pour lequel elles sont formées, de bien des manières différentes et dans des circonstances très-diverses. La *nature* de ces influences détermine leur physionomie particulière, leurs *qualités* propres, de même que la *continuité* de ces influences détermine leur extension, leur *quantité*, et que la proportion existant entre les besoins et les moyens des associés détermine la forme sociale : jetons un rapide coup d'œil sur ces divers éléments.

536. Quand des hommes encore grossiers se rapprochent et s'associent dans un pays inoccupé, par le seul besoin de pourvoir à leur conservation, à leur subsistance, cette société trouvera facilement la nourriture frugale qu'elle réclame, soit dans les fruits spontanés de la terre, soit dans le produit de la chasse ou de la pêche. Les relations publiques y sont rares et libres ; elles sont plutôt déterminées par un reste de parenté ou par la défense mutuelle que par des formes sociales réglées et stables ; cette société a peu d'unité, l'autorité y exerce peu d'influence, par la raison que les besoins sont restreints, les ressources abondantes, et les propriétés aussi mobiles que les habitations (*a*). L'autorité ne se montre que dans le cas de guerre, car c'est à la guerre surtout qu'on sent le besoin d'unité dans le commandement; hors de là, c'est tout au plus si quelque méfait, quelque contestation exigent l'intervention du pouvoir judiciaire, ou d'un arbitre qui en exerce les fonctions. La société, composée presque exclusivement de chasseurs nomades, ne nous offre que le premier germe d'une société. On peut en dire autant des sociétés qui mènent la vie pastorale ; elles sont même plus divisées encore, car les familles ayant besoin de vastes pâturages vivent, par-là même, plus éloignées les unes des autres (*b*).

537. Chez ces peuples, la *civilisation proprement dite* est dans son enfance : la civilisation consiste essentiellement en ce que les lois soient l'expression véritable des relations politiques ; elle ne peut donc exister qu'en germe là où les relations politiques existent à peine. Si nous la considérons dans son développement et dans les perfectionnements qu'elle apporte à la vie sociale, nous ne la trouverons évidemment pas dans les sociétés où l'extrême simplicité des habitudes, des besoins et des relations ne peut guère exciter le développement des arts, des sciences et du commerce.

Par contre, les relations domestiques y sont plus nécessaires et plus intimes, les liens du sang y sont plus forts et les simples vertus de la vie de

(*a*) Voir *Esame critico, etc.*, t. I, c. 3, § 3 et 4.

(*b*) « Les Germains ne peuvent souffrir que leurs habitations se touchent; ils demeurent séparés et à distance... ainsi sont bâtis les villages des sauvages d'Amérique et des montagnards d'Ecosse; ils sont formés de maisons éparses et distantes. » Guizot, *Cours d'hist., etc.*, leç. 7.

famille s'y développent admirablement, comme nous le voyons dans les sociétés patriarcales (*a*).

538. Les peuples ordinairement nomades, ne nous offrent qu'un embryon de société et comme un état de *transition* entre la vie de famille et la vie politique ; cet état ne peut guère durer que parmi les peuples barbares et sauvages, qui vivent de chasse et de pillage et dont la population ne s'accroît pas sensiblement [LXXII]. Peu à peu, le penchant naturel de l'homme le porte à se fixer : il trouve ainsi plus d'avantages et de commodités ; la propriété immobilière s'établit nécessairement et se développe à mesure que la population se multiplie dans un espace déterminé. C'est alors qu'apparaît la société agricole, la plus naturelle des sociétés dans l'état présent de l'humanité (*b*), la plus durable et aussi la plus propre à développer la perfection physique et morale de l'homme; elle semble réunir au plus haut degré une solide unité sociale, une autorité forte et l'indépendance individuelle, puisque les propriétés particulières ne trouvent de garantie efficace que dans la force de l'autorité, et qu'en même temps elles fournissent amplement aux besoins de l'individu et diminuent par-là sa dépendance d'autrui. La société agricole développe également les vertus domestiques et les vertus politiques (*c*); une vie frugale, laborieuse, honnête, sociable, fait l'ornement du foyer de la famille; au dehors, elle se distingue par sa loyauté dans le commerce, par sa valeur guerrière et la sagesse de son administration. L'histoire de tous les temps est là pour le prouver.

539. On peut considérer aussi la société agricole comme la base de la société industrielle et commerciale qui ne peut évidemment exploiter que les produits du sol, en les transformant dans les manufactures, ou en les échangeant par le commerce. Quand ces deux sociétés s'appuient sur la première, elles la complètent et la perfectionnent : car l'industrie développe les sciences pratiques et les arts, le commerce étend les relations, accroît les richesses et les lumières ; de là un besoin impérieux de paix et de justice, et l'esprit d'ordre qui procure l'une et l'autre. Mais lorsqu'une société, exclusivement commerciale et industrielle, ne tire pas sa force de son propre territoire, elle est évidemment moins solide ; son existence est précaire, par la raison que généralement les affections de famille y sont plus faibles, et que son indépendance est moindre, ayant toujours besoin du secours et des richesses des autres.

540. Passons maintenant à l'examen des sociétés qui sont formées par

(*a*) M. Guizot remarque avec justesse que l'isolement des seigneurs féodaux a formé en France, sous l'influence de la religion chrétienne, cet esprit de famille et cette vie domestique que la nation française a toujours aimés.

(*b*) Dans l'*état présent :* car si la terre était moins avare de ses dons et l'homme plus sobre dans ses désirs, la société agricole serait peut-être moins naturelle. Cependant, il semble que l'agriculture serait toujours la principale des occupations matérielles de l'homme, et l'Ecriture nous dit que Dieu plaça l'homme dans le jardin d'Eden *pour le cultiver, ut operaretur.*

(*c*) On peut lire à ce sujet le bel opuscule de M. de Bonald ; *De la société agricole et de la société industrielle.*

l'unité de doctrine. Si nous supposons qu'un homme a réussi à persuader une multitude de la vérité des doctrines qu'il enseigne, cet homme acquerra sur elle des droits qui différeront, à la vérité, de ceux que nous avons constatés dans le père de famille (511), mais qui ne seront pas moins efficaces dans leur genre. Ce n'est pas en vertu d'un droit personnel, mais par un effet de cet empire naturel et nécessaire que la vérité exerce sur le cœur et sur l'intelligence, qu'il obtiendra de ses adhérents tout ce qui découle des doctrines qu'ils ont embrassées, tout ce qui est requis par sa position vis-à-vis de la multitude ; s'il n'est pas un supérieur proprement dit, puisque personnellément il ne crée aucun devoir (101 et 346), il exerce néamoins sur les autres un pouvoir d'autant plus fort que ses doctrines leur paraissent plus évidentes, et que les droits de la vérité l'emportent sur tout autre droit humain (*a*).

541. A ne considérer l'Eglise chrétienne que sous un point de vue purement naturel, et en faisant abstraction de la réelle et suprême *autorité* que la foi nous y découvre, l'Eglise se présente à nous comme le type achevé d'une société spirituelle : la force pleine de douceur de cette puissante société se trouve répandue dans chacun de ses membres, et l'on admire comment un pauvre missionnaire sait réunir des barbares dispersés et sauvages, dompter les plus féroces cannibales, en former une société, exercer sur eux une autorité plus grande que s'il était leur souverain, et cela sans autre force que celle de la vérité qui parle par sa bouche (*b*).

542. Pour opérer ces merveilles la raison nous dit qu'il faut une puissance surhumaine. Il n'en est pas ainsi des fausses religions qui ont aidé à établir des sociétés plus ou moins durables : et cependant, depuis les temps reculés où la fable nous montre Apollon et Orphée fondateurs et législateurs des premières sociétés de la Grèce, jusqu'au terrible prosélytisme des musulmans et des sectaires modernes, les sociétés qui parviennent ainsi à l'indépendance politique, sont, de même que l'autorité qui les dirige, le plus souvent formées bien plus par le désir de la vérité que par les besoins de la subsistance matérielle.

543. Ce fondement différent donne à ces sociétés des caractères qui les distinguent des sociétés territoriales : la supériorité de fait qui provient ici de la vérité réelle ou apparente de la doctrine, donnera nécessairement la prépondérance aux esprits les plus capables de comprendre et d'enseigner la *vérité*; de là vient que le gouvernement de ces sociétés religieuses sera

(*a*) « Il est certain que celui qui parvient à réunir plusieurs nations sous une même religion, constitue une vraie souveraineté, au moyen de laquelle il domine infailliblement. » Romagnosi, *Fundam. sull. incivilim.*, p. 715.

« Que le temple ait été la principale partie des cités primitives, c'est une chose attestée par leur histoire et par leur nom même qui souvent se rapporte au culte d'une divinité.... En Egypte le renouvellement de la culture fit que la terre devint la propriété du temple, lequel resta ainsi le centre de l'Etat. » Cantu, *Hist. univ.*

« La religion apparaît comme un puissant et fécond principe d'association. » Guizot, *Cours d'hist.*, leç. 5. Nous voudrions reproduire ici cette leçon tout entière.

(*b*) V. Muratori, *Il Cristianesimo felice.*

tout à la fois populaire, puisque le génie peut se rencontrer dans toutes les classes de citoyens, et monarchique ou du moins aristocratique, puisque toujours la capacité intellectuelle est l'apanage d'un petit nombre d'individus ; tous peuvent absolument parvenir au pouvoir, mais, dans le fait, un très-petit nombre est capable d'y arriver.

544. Un autre caractère distinctif, c'est la douceur de ces gouvernements, qui vient de ce que la volonté, cherchant naturellement le vrai comme un bien de l'intelligence, se soumet facilement à l'empire du vrai, qui est naturel et ne lui résiste pas. De plus, les personnes qui possèdent l'autorité dans ces sociétés ne peuvent perdre leur influence qu'en se montrant des imposteurs ; mais aussi, la moindre apparence de tromperie ou d'imposture ruine toujours plus ou moins leur crédit. Enfin, l'autorité ici n'est autre que l'autorité de la vérité et du droit [LXXIII], au moins d'un droit apparent, d'une sorte de légalité : s'insurger contre la vérité réelle ou apparente, c'est porter atteinte à l'autorité doctrinale, c'est la ruiner ainsi que la société dont elle est le fondement.

545. Dans ces sociétés, l'autorité se forme et se fixe tout naturellement : car le disciple dépend naturellement de son précepteur, et comme celui-ci dispose en maître de son enseignement, nul ne pourra le recevoir sans accepter en même temps les conditions que le maître veut imposer ; à moins que le précepteur ne soit obligé d'ailleurs à enseigner sa doctrine, il peut naturellement exiger l'obéissance de tous ses disciples, sous peine de les priver de son enseignement et de les exclure de son école ; si son enseignement est légitime, il est leur supérieur en vertu du droit naturel ; enfin, si le nombre de ses sectateurs croît indéfiniment, et s'il parvient à conquérir une parfaite indépendance par des voies légitimes, le maître sera en même temps souverain de fait et de droit, et son autorité sera fondée sur sa doctrine.

546. Mais cette société ne pourra subsister sans acquérir des terres qui lui fournissent sa nourriture, des habitations où elle puisse se loger et se réunir : il lui faudra donc peu à peu des biens temporels, matériels, et si, par un concours de circonstances particulières, le territoire qu'elle habite n'appartient à aucune autorité supérieure, le chef de la société spirituelle sera en même temps un souverain territorial ; car, à l'autorité et à la propriété, il joint l'indépendance nécessaire à la souveraineté (497).

547. Aussi longtemps que, dans ces sociétés, l'autorité reste la base de la science, la souveraineté spirituelle conservera tous ces caractères [LXXIV] qui ont une si grande influence sur la forme sociale, et lui donnent cette physionomie à part qui consiste dans un singulier mélange de douceur, de solidité, de prudence et de popularité. La souveraineté spirituelle ne peut évidemment pas se transmettre par héritage ; à moins toutefois qu'on ne puisse en quelque sorte transmettre ainsi la science et la capacité, qui sont ici le fondement de l'autorité. C'est ce qu'on a vu en Egypte, où les castes sacerdotales se transmettaient de père en fils le monopole de la science hiéroglyphique ; c'est ce que l'on vit aussi chez le

peuple juif, où les prêtres avaient une mission divine, et où Dieu lui-même conservait, dans leur esprit et sur leurs lèvres, la science de la loi.

548. Les sociétés militaires nous présentent des caractères diamétralement opposés : nées du besoin incessant de la défense armée, elles réunissent les faibles autour d'un ou plusieurs chefs pleins de force et de courage; nous y voyons la fierté native de la valeur militaire, une discipline rigoureuse, le mépris du danger, la prépondérance de la force matérielle. De là vient que ces gouvernements tendent à une excessive sévérité, à l'injustice, à la cruauté même, surtout à l'égard de ceux qui ne portent pas les armes; leur forme est naturellement et nécessairement monarchique; l'élément aristocratique y prend de l'influence à mesure que les principaux officiers deviennent plus nécessaires à celui qui occupe la première place [LXXV]. Le système féodal n'est au fond que le résultat et l'organisation du gouvernement militaire.

549. Comme ces gouvernements sont impérieusement amenés par les circonstances, on comprend très-facilement comment ils donnent leur forme à un état : y a-t-il une attaque à repousser, une injure à venger, une armée est aussitôt réunie, et en même temps s'établit le gouvernement militaire, quelquefois avec une parfaite légitimité et une entière indépendance; la guerre lui fournit bientôt un territoire et quelquefois le lui enlève avec la même rapidité; son existence est basée sur la force, et c'est par la force aussi qu'il tombe et disparaît. Quelquefois, en devenant territorial, le gouvernement militaire revêt des formes plus douces et tâche de s'appuyer sur des fondements plus solides : la plupart des Etats européens modernes doivent leur première origine au gouvernement militaire des barbares du Nord, qui s'adoucirent successivement par l'action bienfaisante du Christianisme. Les fiefs, qui étaient d'abord le fruit de la conquête, devinrent peu à peu des héritages de famille, et plusieurs, en s'arrondissant, en se développant de mille manières, donnèrent naissance à la plupart des dynasties régnantes aujourd'hui (*a*), lesquelles maintenant sont plutôt des souverainetés patrimoniales que des pouvoirs militaires.

550. Tout ce que nous avons dit du fondement principal de ces différentes sociétés peut s'appliquer également aux deux formes essentielles, la monarchie et la polyarchie. Une société de marchands, de militaires, de savants, etc., peut acquérir peu à peu des territoires et des colonies; elle peut facilement arriver à l'indépendance, elle devient souveraine : cela peut être réalisé par une association comme par un individu, quoique la chose soit peut-être plus difficile, par la raison que l'unité artificielle qui la gouverne n'est jamais aussi parfaite, aussi forte, aussi prompte dans son action que l'unité naturelle et physique. M. de Haller remarque très-bien que si les membres de la compagnie des Indes n'étaient pas les sujets d'un souverain européen qui les protége et les favorise, ils formeraient entre eux une vraie république indépendante et souveraine [LXXVI], tout comme

(*a*) Haller, *Restauration de la science politique*, t. IV, chap. 43.

en Italie une célèbre famille de marchands, les Médicis, parvint peu à peu à l'indépendance et à la souveraineté (*a*).

Toujours les causes antérieures qui ont fondé une république ou une monarchie, donnent à ces gouvernements un caractère, un esprit propre qui se transmet de siècle en siècle et détermine la physionomie d'un peuple. Il nous suffit d'indiquer ces diverses influences ; c'est à l'histoire et non à la philosophie qu'il appartient d'en faire l'application aux différents peuples : ces développements sortiraient d'ailleurs du cadre de cet *essai ;* nous comprenons suffisamment que la *qualité*, la nature des formes sociales dépend de l'origine même d'une société, et qu'il en doit être toujours ainsi, en vertu du principe précédemment établi (444), que la forme et les caractères d'une société dépendent des *faits* antérieurs qui ne peuvent lui donner l'être, sans lui donner en même temps une forme déterminée.

C'est encore de ces influences diverses que proviennent les formes singulières et compliquées que nous voyons dans certains gouvernements, et dont plusieurs publicistes ont fait des conditions essentielles du *Contrat social*, sans toutefois se soucier de nous indiquer l'époque où ces conditions furent introduites dans ce Contrat ; loin d'être des constitutions fondamentales de ces Etats, ces conditions ne sont ordinairement que des changements, des modifications qui s'introduisent à la suite de grandes révolutions politiques, et ces complications dans l'organisation sociale supposent toujours l'existence d'un état antérieur plus simple. C'est ce que la nature des choses nous démontre : partout où l'on exige la coopération, la combinaison de l'homme, le simple précède le composé. Il suffit de jeter un coup d'œil sur le développement des arts, des sciences, de l'industrie, des institutions civiles et politiques chez les anciens et chez les modernes, pour voir que tout cela se complique de plus en plus. Comparez l'administration si compliquée de la république romaine au temps de Cicéron et de Pompée avec l'extrême simplicité du gouvernement consulaire dans son institution primitive ; la monarchie de Louis XIV ne ressemble guère à celle de Clovis et des Mérovingiens ; et sous nos yeux, que d'institutions nouvelles pénètrent tous les jours dans les gouvernements anciens ! que de rouages nouveaux viennent s'adapter au mécanisme des anciennes administrations ! On voit par là que les combinaisons multiples des gouvernements *mixtes*, loin d'être la constitution fondamentale d'une jeune société, n'apparaissent dans les vieilles sociétés qu'après de longues et pénibles expériences, à la suite de grandes agitations politiques [LXXVII].

551. Ces considérations sur la forme et la nature des sociétés indépendantes, peuvent offrir à la philosophie de l'histoire certaines vues générales qui ne lui sont pas inutiles ; elles peuvent aussi aider les historiens dans les recherches qu'ils font, et les jugements qu'ils portent sur l'origine des différentes formes de gouvernement. On nous demandera peut-être quelle est notre opinion touchant la meilleure forme de gouvernement, et comment

(*a*) Haller, *Restauration de la science politique*, t. VII, chap. 3.

nous résolvons cette question déjà célèbre aux temps d'Hérodote et du philosophe de Stagire. Rousseau, Burlamacchi, Spedalieri (*a*), et tous ceux qui prétendent que le consentement des sujets est essentiel à la légitimité d'un gouvernement, considèrent cette question comme étant de la plus haute importance : c'est elle qui doit diriger le *citoyen* (506) dans le libre consentement qu'il doit donner ou refuser au gouvernement dont il fait nécessairement partie. Tel n'est pas notre avis : nous avons amplement démontré que tout gouvernement *résulte naturellement de certains faits antérieurs*, qui le plus souvent ne dépendent pas de la libre volonté des sujets; dès là cette question nous paraît le plus souvent sans application pratique; elle sera même quelquefois ridicule, tout comme il serait ridicule de se demander si l'on ferait mieux de *naître* souverain ou sujet, riche ou pauvre, etc. (*b*). Cependant, si nous quittons le terrain des faits pour traiter la question d'une manière purement spéculative, nous pourrons baser notre solution sur les observations suivantes, lesquelles ne sont au fond que la conséquence rigoureuse des théories que nous avons établies, et de certains faits que tout le monde connaît.

552. I. Un être moral est d'autant meilleur qu'il est plus apte à atteindre sa fin : or, la fin d'un gouvernement est d'unir les intelligences par la possession commune de la *vérité*. Mais quelle doit être cette vérité ? Gardons-nous ici de toute équivoque. Tout *droit* est fondé sur une vérité qui est le *titre* même du droit, qui lie et oblige la volonté d'un autre. Or, le *droit de gouverner* ou l'autorité est un droit qui non-seulement *indique* une obligation, mais qui la crée réellement (346). Elle est donc elle-même une vérité, et c'est comme telle qu'elle peut commander à la volonté; cette vérité du pouvoir s'appelle sa *légitimité*, et c'est cette légitimité du pouvoir qui est le vrai bien des intelligences. D'où il résulte que le meilleur des gouvernements pour un pays est le gouvernement légitime; tout autre, même le plus parfait, ne peut atteindre la vraie fin de la société; c'est dans ce sens que de Maistre a dit que « tout gouvernement est bon, lorsqu'il est établi et subsiste depuis longtemps. » (*c*)

553. II. Fondée sur la légitimité, la meilleure forme de gouvernement doit réunir au plus haut degré l'unité et l'efficacité (310, 454) : unité de la fin, de l'autorité, de l'accord entre le souverain et les sujets; efficacité par l'esprit public, par la législation, et la force matérielle (455 et suiv.). Or, dans quelle forme de gouvernement ces conditions sont-elles le mieux réalisées ?

1° L'*unité* qui rapporte la fin particulière à la fin générale peut et doit se trouver dans tout gouvernement, car cette unité n'est que l'intention de gouverner d'après la justice : néanmoins il est plus facile de la réaliser dans une monarchie, par la raison qu'on rencontre plus facilement un seul homme

(*a*) Rousseau, *Contrat social*, liv. IV. Burlam , *Dritt. polit.*, p. I, c. 5, § 2. Spedal. *Drit. dell' uomo*, lib. I, c. 12.

(*b*) Voir *Esame critico. Introd.* et passim.

(*c*) *Du Pape.*

sage et honnête que plusieurs individus qui possèdent toutes ces qualités; de plus, comme nous l'avons dit (479), celui qui est naturellement fort et puissant est moins porté à faire le mal. D'après quelques auteurs, l'infériorité de la polyarchie sous ce rapport est amplement compensée par la mutuelle opposition des intérêts : mais si le choc des intérêts rend l'injustice moins sensible et moins criante, il me semble, comme je le prouverai bientôt, que jamais cet élément ne pourra suppléer à la justice.

2° L'*autorité* a évidemment plus d'*unité* dans une monarchie (1531).

3° L'*accord* entre les gouvernants et les gouvernés paraît, à la première vue, plus grand dans une polyarchie; mais, comme le nombre de ceux qui gouvernent est toujours très-restreint, il se produit souvent des dissensions entre ceux-ci et la multitude, comme le prouve à l'évidence l'histoire de Rome, de Gênes, des cantons aristocratiques de la Suisse, etc.

554. III. L'*esprit public* a nécessairement plus de force dans les gouvernements polyarchiques qui ne peuvent exister que par cet élément. Montesquieu dit quelque part que l'âme des républiques est la *vertu*, non pas la vertu *morale* ou *religieuse*, mais la vertu réputée telle par l'opinion publique : dire que la vertu, ou si l'on veut, l'esprit public est produit par la forme républicaine, c'est évidemment faire un grand éloge de ce gouvernement; mais dire que c'est là son unique fondement, son plus solide appui, c'est découvrir en même temps l'extrême faiblesse des républiques, puisque ces gouvernements ont tous été de courte durée, précisément parce qu'il est difficile d'y conserver longtemps un esprit public vigoureux (*a*).

2° On peut envisager l'efficacité des *lois* au point de vue de leur justice intrinsèque, ou sous le rapport de l'exécution. Plusieurs pensent que les lois sont plus équitables dans une polyarchie, parce que l'intérêt du corps législatif embrasse la plupart des intérêts particuliers (*b*); mais ils confondent deux choses fort distinctes : l'intérêt du *grand nombre* et l'intérêt *général* (*c*). Sans doute le corps législatif aura soin de ses intérêts et de ceux

(*a*) On peut voir dans Haller la durée des différentes républiques. A Athènes cette forme a duré 272 ans, à Rome 465, à Genève 269, en Suisse 442, en Hollande 207, à Venise seule elle en a compté 1343. Il en est de même de tous les autres gouvernements républicains, si l'on en excepte Sparte, dont la constitution est un phénomène social qui ne doit pas nous faire envie, et Saint-Marin, qui doit son salut à sa petitesse.

(*b*) Burlamacchi, *Dritt. polit.*, p. II, c. 2.

(*c*) Plusieurs faits nous prouvent que l'intérêt du plus grand nombre n'est pas toujours celui de la justice; on peut citer, entr'autres preuves, les séditions populaires si fréquentes dans l'ancienne Rome, l'oppression où gémit l'Irlande depuis plusieurs siècles, et la triste nécessité où sont certains gouvernements de suppléer par des lois à la charité individuelle qui s'est éteinte avec la vraie foi. Voir les *Lettres* de W. Cobbett et l'ouvrage de Rubichon sur *l'action du clergé, etc.* Le peuple, qui se soulève si facilement dans les républiques, est le plus souvent très-affectionné au souverain dans le régime monarchique; quand il se révolte, il est ordinairement égaré par les déclamations des démagogues qui prétendent lui prouver qu'il est malheureux, et l'éclairer sur ses propres intérêts; ce n'est souvent qu'à force d'intrigues, de trahisons, de tromperies, et même par l'intervention de la force armée qu'on contraint le peuple souverain à vouloir *malgré lui* son propre bonheur : nous avons là-dessus le témoignage des historiens révolutionnaires eux-mêmes. V. Botta, *Stor. d'Ital.* et M. Thiers, *Hist. de la révol. franç.*

des principales classes de la société; mais s'il n'est guidé par la justice, il sacrifiera aux riches et aux puissants les pauvres et les faibles qui doivent être surtout l'objet de la protection du pouvoir; c'est ce qui faisait dire au grand O'Connell dans un meeting tenu à Dublin pour le rappel de l'union : « Pour moi, j'ai toujours pensé que le pauvre a un plus grand besoin de donner son suffrage que le riche (*a*). » C'est pourquoi un célèbre économiste affirme qu'en Angleterre « beaucoup d'abus ne peuvent être corrigés par des moyens légaux, parce que la majorité de la législature est nommée sous l'influence des classes qui en profitent (*b*). »

La bonne exécution des lois dépend de la force, de l'activité et de la constance du gouvernement; ordinairement l'autorité a plus de force dans une monarchie : si le gouvernement est plus actif dans une polyarchie, il rencontre aussi des résistances plus nombreuses; dans une monarchie, les desseins de l'homme le plus constant et le plus ferme sont brisés par la mort, ce qui n'arrive pas dans une république, où le souverain ne meurt pas; mais, d'un autre côté, la mobilité de la multitude est un grand obstacle à la constance du gouvernement.

3° Dans les polyarchies, la force matérielle se développe ordinairement par le commerce, mais il leur est impossible de conserver longtemps un vaste territoire; pour cela, il faut recourir au gouvernement monarchique; la république romaine s'affaissait sous son propre poids, quand Auguste vint la soutenir, et les vastes empires de l'Orient furent tous créés par des monarques.

Les lettres et les sciences semblent aussi être le partage de la monarchie. Rome nous montre le siècle d'Auguste et celui de Léon X; Florence, celui des Médicis; la France, le siècle de Louis XIV; et la Prusse, celui du grand Frédéric. Salomon dans la Palestine, les Pharaons et les Ptolémées en Egypte ont fait briller d'un vif éclat la sagesse et les arts de l'antiquité; c'est également à la faveur du gouvernement monarchique que les lettrés fondent leur empire en Chine, que les arts et les sciences pénètrent chez les Arabes et jettent sous le règne des Califes des lueurs passagères. Charlemagne inaugure le règne des sciences dans l'Europe occidentale, Vladimir et Pierre-le-Grand en Russie, Alphonse en Espagne, Alfred en Angleterre. Les seules républiques de la Grèce, Athènes surtout, nous offrent un grand siècle littéraire; mais, comme le remarque très-bien l'historien Müller, c'est précisément au moment où elles semblent obéir volontairement à Périclès. La raison en est évidente : les savants ne peuvent guère s'occuper des affaires publiques; et, d'un autre côté, une république où les hommes sages et capables ne s'occuperaient pas des affaires, ne pourrait guère durer; c'est pourquoi la Rome républicaine laissait à ses affranchis le soin de cultiver les lettres, les arts, les sciences, et ne songeait elle-même qu'à une seule chose, au gouvernement du monde (*c*); quand elle

(*a*) *Journal des Débats*, 1er décembre 1843.
(*b*) J.-B. Say, *Econom. polit.*, t. III, c. 13.
(*c*) *Histoire universelle*, t. I, liv. IV.

prit en affection les arts de la paix, son esprit primitif était bien près de s'éteindre.

555. IV. La nature, dans toutes ses œuvres, semble (*a*) nous inspirer l'idée de la forme monarchique (561); mais cela n'empêche pas que l'art ne puisse perfectionner la nature et corriger, en certains cas, les dérangements particuliers et les défauts individuels. Aussi, quand ils sont produits légitimement par les faits, tous les gouvernements sont naturels.

556. V. La seule raison par laquelle Burlamacchi justifie sa préférence pour le gouvernement *mixte*, est que cette forme, mieux que toute autre, exclut la licence sans introduire la tyrannie (*b*); mais cette raison n'est pas suffisante et pèche d'ailleurs par plusieurs côtés.

1° Burlamacchi fait abstraction de l'élément social le plus essentiel, de l'unité; divisez l'autorité, le pouvoir en plusieurs pouvoirs égaux : si vous établissez l'équilibre entre ces pouvoirs, il est évident qu'on rend la licence et la tyrannie impossibles ou du moins difficiles; mais la société sera-t-elle heureuse et parfaite pour cela? la société consiste essentiellement dans l'union : plus vous la divisez, plus vous la détruisez. Il faut donc ajouter cet élément au principe de Burlamacchi, et dire que le meilleur gouvernement est celui qui, avec la plus grande unité possible, offre le plus de granties contre la licence et la tyrannie. Cette vérité peut être présentée autrement encore, et l'on peut dire que, dans toute société, il faut un élément de conservation, de stabilité, et un élément d'action et de progrès (310). La Providence a donné à l'autorité des qualités qui la rendent essentiellement conservatrice; la multitude, le peuple, au contraire, tend par sa nature à progresser, à s'avancer; il faut que l'une et l'autre s'harmonisent et s'accordent, afin que la conservation soit progressive et le progrès conservateur. Si donc, au lieu d'unir, on divise, on a beau équilibrer les pouvoirs, on introduit toujours un dissolvant qui menace l'existence même de la société (*c*).

2° Burlamacchi s'appuie sur un principe purement négatif, lequel évidemment ne peut être un principe de perfection : le meilleur médecin est-il celui qui ne tue pas ses malades?

3° Burlamacchi suppose que le gouvernement mixte est plus que tout autre à l'abri de la tyrannie : il a raison, si par tyrannie il faut entendre seulement l'injuste et cruelle domination d'un seul individu sur toute une société; mais ici le mot tyrannie signifie proprement les abus de l'autorité souveraine. Or, de l'aveu de Burlamacchi lui-même (*d*), tout gouvernement peut être tyrannique dans ce sens, et Romagnosi démontre victorieusement (*e*) que le système de Rousseau n'est au fond qu'une vraie tyrannie

(*a*) « Toute division de pouvoir est un raffinement suggéré par l'expérience ; le régime le plus naturel est celui qui place l'autorité entre les mains d'un seul. » Bentham, t. III, p. 231.

(*b*) *Dritt. polit.*, p. II, ch. 2, § 8.

(*c*) Voir l'*Esame critico*, passim, surtout la fin du t. I.

(*d*) *Dritt. polit.*, t. I, c. 39.

(*e*) *Ist. di civ. filos.* et *giurisp. teor.*

démocratique; si la tyrannie d'un seul despote rencontre moins d'obstacles pour s'établir, d'un autre côté, elle est moins durable que la tyrannie de la multitude qui s'organise plus difficilement, il est vrai, mais qui, une fois établie, est bien plus difficile à renverser : le grand nombre des oppresseurs donne un air de légitimité à la tyrannie polyarchique, et finit souvent par étouffer la voix des opprimés : de là vient qu'elle excite moins que l'autre le blâme et la colère; mais elle est en réalité d'autant plus coupable qu'elle opprime d'ordinaire les plus faibles, ceux qui ont le plus de droit à la protection de la société.

4° Nous remarquons en outre que, dans toutes les formes de gouvernement, la nature elle-même oppose à la tyrannie des obstacles plus forts que toute l'habileté des hommes (*a*) : tous les sentiments naturels, l'humanité, la justice, l'intérêt, la crainte, l'ambition même et la gloire, tout cela est bien propre à empêcher la tyrannie d'un gouvernement quelconque, monarchique ou polyarchique. Que l'on consulte l'histoire, qu'on l'étudie sans préjugés, et l'on verra que, depuis le christianisme surtout, il y a eu des princes incapables, sans doute, mais bien peu de tyrans dans la vraie acception du mot (*b*).

5° Enfin, on ne peut nier que tout gouvernement, dès qu'il secoue le joug de la conscience et qu'il rejette le frein de l'honnêteté et de l'opinion publique, est infailliblement exposé à une triste alternative de faiblesse et de tyrannie : ou il devient incapable de réprimer la licence, ou il ose tout entreprendre contre la justice; la suprême garantie de la société est donc la conscience ou du moins l'honnêteté publique (*c*). Si l'on désire de plus amples éclaircissements sur cette question spéculative, assez inutile dans la pratique, on peut consulter l'excellent ouvrage de M. de Haller.

(*a*) *Dritt. polit.*, t. I, b. 39, § 631.

(*b*) Haller. *Rest. de la sc. polit.*, t. I, c. 15.

(*c*) Nous avons montré la plus stricte impartialité dans l'exposé de cette question; notre profession de prêtre et de religieux nous fait d'ailleurs un devoir d'accepter toutes les formes de gouvernement; elle nous défend de nous immiscer dans les affaires politiques, et nous rend ainsi parfaitement libres de tout esprit de parti, de toute ambition, de tout désir de gloire.

CHAPITRE X.

DU CONTRAT SOCIAL.

SOMMAIRE.

557. Motifs que nous avons de réfuter le Contrat social ; — 558. ce système est défendu par deux sortes d'auteurs : les uns admettent une autorité indépendante de la volonté humaine. — 559. Equivoques dans les mots *appartient, société, nature, tant que,* dans le sens abstrait ou concret, etc. — 560. Conclusion : la démocratie n'est pas le seul gouvernement naturel ; — 561. dans quel sens la monarchie est plus naturelle. — 562. Notre système est vraiment scientifique. — 563. D'autres défenseurs du Contrat social établissent une autorité toute humaine. — 564. L'état de nature est impossible. — 565. Il est faux que, pour connaître le devoir, il faille créer un souverain. — 566. Le jugement et la coaction peuvent exister sans lui ; — 567. impudence de celui qui prétend commander en vertu d'un pacte qui ne repose sur aucun fondement. — 568. Erreur de Burlamacchi qui allègue un faux document. — 569. Le prétendu contrat n'existe pas : c'est un contrat qui n'est pas un contrat. — 570. Erreur de Spedalieri qui prétend qu'il est contraire à la nature que l'homme soit dans un état sans son consentement. — 571. Cette assertion est fausse, — 572. ainsi que les preuves qu'il apporte. — 573. L'homme n'est pas libre dans l'usage de ses sens et de sa raison, il ne connaît pas toujours ses propres intérêts. — 574. L'homme n'est pas absolument libre dans ses actions et dans ses jugements. — 575. Dans plusieurs cas la raison lui fait un devoir de la dépendance. — 576. Eclaircissements préalables. — 577. Contradiction dans la thèse de Spedalieri. — 578. Le sauvage n'invente pas la société ; — 579. la violence de ses passions, les bornes de son intelligence y seraient un obstacle, — 580. ainsi que le défaut de langage. — 581. Le Contrat social est inutile, puisque la nature elle-même nous donne toutes les garanties ; — 582. il nous est au contraire nuisible, — 583. car il justifie toute espèce d'oppression. — 584. Faiblesse de ce contrat dans les différents systèmes précédemment exposés. — 585. Il doit s'appuyer sur une foule d'hypothèses gratuites.

557. Avant d'expliquer les droits et les devoirs qui résultent des notions abstraites et concrètes que nous avons données sur la société et l'autorité, nous devons consacrer quelques pages à la réfutation d'une erreur fondamentale commune à tous les publicistes du XVIIIe siècle, je veux dire l'hypothèse du *Contrat social;* vu l'importance du sujet, nous devons abandonner un instant notre méthode ordinaire qui évite les discussions polémiques et les rejette toutes dans les notes que nous plaçons à la fin de l'ouvrage. La philosophie du XVIIIe siècle a laissé parmi nous plusieurs héritiers de ses doctrines : ces publicistes attardés ne s'aperçoivent pas du discrédit dans lequel est tombé de nos jours le système du Contrat social ; ils semblent ignorer qu'aujourd'hui la plupart des philosophes même incré-

dules, le rejettent unanimement et laissent porter à d'autres une mode définitivement passée (*a*). Ils osent encore rêver je ne sais quel pacte social, et nous parlent de je ne sais quels droits inaliénables que l'homme, dominé par la force, possèderait toujours à la plénitude de son indépendance; ils osent encore débuter par cette sentence que le sophiste de Genève écrit en tête de son livre, et dans laquelle il exhale tout le fiel de son âme : *l'homme est né libre et il est partout dans les fers* (*b*). Examinons avec calme cette audacieuse hypothèse, et tâchons de séparer les quelques vérités qu'elle renferme, des innombrables erreurs que la féconde imagination de ses auteurs y a introduites.

558. Remarquons d'abord que les défenseurs du Contrat social se divisent en deux catégories fort distinctes : les uns affirment que ce pacte primitif est le principe créateur de l'autorité sociale ; les autres le considèrent comme une simple application concrète de l'autorité naturelle préexistante. Ces deux opinions diffèrent du tout au tout, à peu près comme en physiologie les *organistes* diffèrent des *animistes*, puisque les uns disent que les diverses forces, végétative, sensitive et intellectuelle résultent de la combinaison des molécules et de leur action réciproque, tandis que les autres affirment que c'est au contraire la combinaison des molécules et leur action réciproque qui résulte des forces respectives [LXXVIII]. En réfutant nos adversaires, l'équité exige que nous fassions entre eux cette distinction, et que nous ne confondions pas avec le matérialisme politique, un spiritualisme dont le grand défaut est d'être exclusif dans ses théories, inexact dans ses observations; entre les spiritualistes et nous, c'est une question de famille que nous devons résoudre à l'amiable, tandis que dans la lutte contre les matérialistes, il nous faut combattre *pro aris et focis*.

Analysons d'abord et tâchons de concilier les systèmes des spiritualistes qui ont les mêmes principes que nous, et qui ne diffèrent que dans les conséquences; toute leur doctrine peut se réduire en substance à ce simple raisonnement : quand le souverain pouvoir résulte de la nature d'un être, c'est à cet être qu'il doit appartenir; or, la souveraineté résulte de la nature de la société; elle doit par conséquent appartenir à la société; mais ce pouvoir social est naturellement démocratique, car la nature de la société ne nous fournit aucun motif pour affirmer qu'il doit appartenir à un seul individu, à l'exclusion de tous les autres. Donc, toute société doit naturellement établir un gouvernement démocratique, aussi longtemps que, par un fait

(*a*) Voir à ce sujet Romagnosi, *Lett. 5 al prof. Valeri; Introduzione al drit. publ.* §§ 61, 370, etc.; Haller, *Restauration de la science politique*, t. I, Bonald. *Législation primitive*, t. I, c. 18; MM. Damiron, Cousin et autres. M. Perez dit avec raison (*Giornal. di statist.* ann. 1840, p. 109), qu'on rejette unanimement aujourd'hui la fable de l'indépendance naturelle, de l'état de pure nature, pour établir que l'homme est naturellement en société. M. le prof. Marzucchi, dans sa préf. aux œuvres de Romagnosi, écrit : « L'état de nature n'est pas un état de sauvage indépendance, mais un état de société. » Nous avons déjà vu et nous verrons encore dans la suite que cet auteur n'a pas su toujours se mettre en garde contre les influences du *Contrat social*.

(*b*) *Contrat social*, liv. I, c. 1.

positif, elle ne détermine pas une autre forme de gouvernement [LXXIX]. A mon avis, c'est l'argument le plus spécieux que l'on ait proposé en faveur du système ; on me permettra donc de le discuter un peu longuement ; toute sa force consiste dans l'équivoque qui identifie la *société* et la *multitude*, et qui confond l'abstrait et le concret. Pour mieux faire saisir cette équivoque, rappelons-nous préalablement que l'autorité, la souveraineté en général est un attribut métaphysique de l'être social, comme la raison est un attribut métaphysique de l'être social, comme la raison est un attribut de l'homme ; et d'un autre côté, que ce sont les faits particuliers qui forment une société concrète, et qui fixent, actualisent l'autorité dans telle personne plutôt que dans telle autre ; ces vérités étant présupposées, abordons la discussion de l'argument des spiritualistes.

559. On dit d'abord : la souveraineté résulte de la nature de la société ; c'est donc à la société qu'elle doit appartenir ; nous ne nions pas cette conséquence, nous l'expliquons : le mot *appartenir* peut également signifier *faire partie* de la société et lui donner un *droit aliénable*, comme nous disons également bien que la raison *appartient* à l'homme, et que sa propriété lui *appartient*. Ici c'est la première signification qu'il faut admettre ; la souveraineté est évidemment une partie essentielle de l'être social, car il est impossible que plusieurs êtres libres concourent à une même fin, sans y être forcés par un principe d'*unité*.

On ajoute ensuite : la souveraineté qui appartient à la société est une souveraineté *naturellement* démocratique. — Mais évidemment on change ici la signification du mot *société* : on vient de parler de la *société* dans le sens abstrait de l'*être social* ; et maintenant en emploie ce terme dans une acception matérielle, concrète, lorsqu'on dit que l'autorité est démocratique, c'est-à-dire dans les mains de la multitude. Si cette conséquence était vraie, il s'ensuivrait que la société et la démocratie seraient deux choses identiques ; c'est au fond la doctrine de Rousseau, et c'est à cette conséquence qu'aboutissent les auteurs que nous réfutons ici. Je m'étonne qu'ils ne se soient pas tout d'abord aperçus de la fausseté de cette conséquence : il serait étrange, en effet, que la démocratie qu'Aristote déjà regardait comme le plus imparfait des gouvernements, dût être le *seul gouvernement naturel* (*a*). Mais voyons comment ces auteurs prouvent leur conclusion.

La nature, disent-ils, nous montre la nécessité de l'autorité sociale, mais elle ne nous suggère aucun motif qui doive nous la faire reconnaître dans tel individu plutôt que dans tel autre. Les hommes sont naturellement égaux ; le pouvoir appartient donc naturellement à tous les membres de la société,

(*a*) Le scythe Anacharsis s'étonnait de voir qu'à Athènes c'étaient les sages qui discutaient, tandis que c'était aux sots à délibérer, à décider ; tant l'idée de la souveraineté populaire lui paraissait étrange. — Dans le parallèle qu'il établit entre Carthage et Rome, l'historien Polybe attribue la chute de Carthage à la prépondérance de la démocratie, et le triomphe de Rome à la puissance encore intacte de son sénat. Cantu, *Hist. univ.*

aussi longtemps qu'ils ne l'abdiquent pas en faveur de tel individu en particulier.

Ce raisonnement renferme deux équivoques : l'une, en passant d'un terme abstrait à un terme concret ; l'autre, en employant le mot nature dans deux acceptions différentes. C'est comme si l'on disait : la nature de la *phalange* exige qu'il y ait plusieurs rangs de soldats, mais tous les soldats étant égaux, il n'y a aucune raison de mettre les uns plutôt que les autres au premier ou au dernier rang, et tous les soldats seront de droit au premier rang, aussi longtemps qu'ils ne consentent pas à se placer d'eux-mêmes dans les autres rangs. On voit évidemment, dans cet exemple, que les soldats sont égaux, abstraction faite de la phalange; mais il est impossible de former une phalange réelle sans que les uns soient placés à la première ligne, les autres, dans les lignes suivantes; et, si tous se rangent sur la même file, cela ne vient évidemment pas de la nature de la phalange, mais d'un fait anormal, contraire à la nature de cette disposition militaire. En appliquant cet exemple à l'argument qu'on nous oppose, nous dirons qu'assurément la nature de la société exige une autorité sociale, et que spécifiquement tous les hommes sont égaux, abstraction faite de leur individualité dans la société réelle; mais dans la réalité, jamais on ne pourra former une société concrète qu'elle ne soit composée d'individus plus ou moins inégaux (555); et s'il arrivait même, par impossible, que tous fussent égaux sous le rapport politique, cette égalité résulterait non de la nature humaine ou de la nature de la société, mais d'un fait indifférent qui n'est ni positivement conforme ni contraire à la nature. L'erreur vient donc de ce qu'on confond l'égalité et la société abstraites avec l'égalité et la société concrètes; distinguez, et le raisonnement tombe de lui-même.

Pour rendre nos idées plus claires, remarquons encore une autre équivoque dans le mot *nature;* ce mot peut signifier la différence spécifique des êtres, ou l'ordre universel des choses. C'est dans le second sens qu'on dit que la nature de la société exige une autorité sociale, comme si l'on disait que l'ordre exige une autorité dans toute société. Au contraire, quand on dit que les hommes sont égaux de leur nature, on veut indiquer l'égalité spécifique de tous les hommes. Il serait absurde de dire que l'ordre universel exige que tous les hommes soient individuellement égaux; car l'ordre naturel exige également la diversité dans les individus et l'identité dans l'espèce.

Enfin, une dernière équivoque se glisse dans la dernière partie du raisonnement, sous ces mots : *aussi longtemps* qu'ils ne l'abdiquent, etc.; on veut indiquer ici une succession dans les idées ou une succession dans la durée : dans le premier sens, la proposition est vraie; car, en effet, à ne considérer que l'espèce humaine, il n'y a pas plus de raison de conférer la souveraineté à un tel qu'à tel autre; mais dans le second sens, elle est fausse en supposant que primitivement toute société est une démocratie qui change ensuite volontairement sa forme : et cette supposition n'est conforme ni à la raison ni à l'histoire.

560. C'est à la faveur de ces équivoques multipliées que l'on parvient à cette conclusion, que tout gouvernement est naturellement démocratique, que naturellement l'autorité appartient à la société, à la multitude, et que l'autorité est aussi inaliénable que la nature elle-même. Nous ne pouvons légitimement admettre ces conséquences; mais nous pouvons admettre que l'autorité appartient à la *société* comme l'âme appartient à l'homme tout entier. De même que dans l'homme, l'âme exerce ses diverses facultés par le moyen des divers organes qui leur sont respectivement assignés, de même dans la société, l'autorité exerce son action par le moyen des individus qui sont réellement les plus propres à lui servir d'instruments (472).

561. S'il me fallait absolument assigner, parmi les différentes formes de gouvernement, celle qui semble la plus naturelle, au moins spéculativement, je dirais que c'est la monarchie, et cela pour plusieurs raisons. D'abord l'unité ici est naturelle, tandis que dans une polyarchie elle est plus ou moins artificielle; l'unité monarchique imite l'unité infinie de Dieu, le chef suprême de la société humaine; la famille, cette société primitive, la première des sociétés dans l'ordre naturel, n'a qu'un seul chef qui est le père; enfin pour obtenir l'unité, qui est la fin de l'autorité, il faut un agent unique : cet agent dans une polyarchie est une convention humaine; l'on sait combien il faut de règles pour l'organiser, et combien facilement cet organisme se dérange par les moindres altérations. Ces raisons bien certainement ne prouvent pas que toute cette société est naturellement monarchique, mais elles semblent expliquer pourquoi les nations civilisées penchent presque toujours vers cette forme de gouvernement (*a*); c'est par hasard que cette explication se présente sous ma plume; je voulais seulement prouver que l'idée de société n'implique pas nécessairement le régime démocratique. Après avoir réfuté le principal argument de nos adversaires, nous ne nous arrêterons pas aux autres qui tombent d'eux-mêmes : un mot cependant sur une difficulté qu'on peut nous objecter.

562. En supposant un *fait particulier*, nous dira-t-on, vous n'êtes plus dans la *science* du droit naturel : car tout fait est un élément accidentel et la science ne peut reposer sur un accident. Nous répondons qu'un objet peut être étudié scientifiquement dans l'individu comme dans l'espèce : quand je considère les objets dans leur espèce, je ne vois évidemment pas leurs différences accidentelles, individuelles, mais je dois nécessairement les apercevoir quand j'étudie l'individu. Ainsi, la science physiologique considère d'abord l'homme en général; puis elle étudie un homme en particulier, examine s'il est de race blanche ou noire, d'un tempérament bilieux ou phlegmatique, du sexe masculin ou féminin; elle examinera les causes et les effets de ces différences, etc., etc. Ici l'objet de la science

(*a*) La famille, l'Etat, l'univers semblent modelés sur un même type quand ils reconnaissent pour maître le père, le roi, le Dieu infini. — Confucius, pour faciliter l'harmonie entre les gouvernés et les gouvernants, recommande surtout la pratique de la piété filiale. — Lycurgue répondait à ceux qui lui conseillaient d'établir la démocratie à Sparte, qu'ils devaient commencer par l'introduire dans leur propre maison. Cantu, *Hist. univ.*

n'est pas l'individu, mais l'individuel ; elle ne considère pas les individus différents, mais les différences individuelles, les propriétés qui rendent les individus différents. On voit par là que l'objection repose sur une véritable équivoque : quand je veux connaître en quoi diffèrent les empereurs Gratien et Maxime, c'est à l'histoire à me répondre et non pas au droit naturel ; quand, au contraire, la raison, s'appuyant sur un fait général, voit la nature humaine égale, identique dans l'espèce, et voit l'inégalité dans les individus, elle fait une considération qui n'appartient plus à l'histoire mais à la science du droit naturel. Cette science me dit que, dans toute société, il doit exister une autorité souveraine; elle me dit également que, dans telle société donnée, il doit exister une autorité qui soit en rapport avec les faits et les droits qui donnent à cette société son caractère individuel ; sans cela elle confond des choses d'un ordre différent : la souveraineté en général et la souveraineté populaire, qui diffèrent entre elles, comme l'âme humaine diffère de la somme des âmes de tous les hommes (*a*).

563. La réfutation que nous venons de présenter de la doctrine d'écrivains recommandables d'ailleurs, peut servir en même temps à réfuter les sophismes et les nombreuses équivoques des publicistes de la première catégorie (558). Mais comme nous voulons particulièrement nous mettre en garde contre ces pernicieuses doctrines, il nous faut examiner de plus près un système qui nous représente l'humanité jetée on ne sait comment sur cette misérable terre, et qui prétend organiser la société et l'autorité par les seules forces individuelles de l'homme (*b*).

564. L'erreur fondamentale de ces publicistes consiste à croire qu'originairement l'homme a dû être un sauvage parfaitement isolé, vivant en dehors de toute société. Il y a là, nous l'avons vu, une double erreur de fait et de droit; cette origine de la société est contraire à l'histoire, elle est contraire à la raison qui nous dit que l'homme ne pourrait subsister dans un état de parfait isolement. Pour naître, vivre et se propager, l'homme a besoin tout au moins de la société domestique dans laquelle il contracte des habitudes, aperçoit des devoirs, éprouve des affections; à mesure que sa raison se développe, la voix du devoir se fait d'autant mieux entendre qu'elle est moins étouffée par le cri de ses besoins et de ses passions : la fougue de la jeunesse une fois passée, et ses forces venant à s'affaiblir, il sentira plus que jamais l'impérieux besoin de la société, alors même que son affection pour ses descendants n'aura pas assez de force pour la lui faire désirer. A part la peine de mort, le plus grand châtiment que l'on puisse infliger à l'homme, c'est de le bannir de la société ; et l'isolement volontaire est un effort surhumain, inspiré par une religion surnaturelle.

(*a*) M. Perez dit très-bien : « Le philosophe est obligé par la nature de la science de se former une idée de la personnalité sociale ; mais il doit se garder d'une erreur qui conduit aux plus étranges conséquences et qui consiste à regarder la personne sociale comme l'ensemble de toutes les vies individuelles et successives; loin d'abstraire l'idée de la personnalité, il ne ferait que généraliser l'homme. » *Giorn. di Statist.*, l. c., pag. 206.

(*b*) « In terram undecumque projectus. » Puffendorf, *Jus. nat. et gent.*, liv. II, c. 2, § 2.

Ces faits sont incontestables, et je ne comprends pas les auteurs qui nous décrivent longuement un état impossible qu'ils appellent l'état de nature. Qu'est-ce qu'un *état de nature* (*a*) qu'eux-mêmes regardent comme impossible? Lisez les *principes du droit politique* de Burlamacchi, vous y trouverez une description si détaillée, si achevée de cet état primitif d'égale indépendance, que vous seriez tentés de croire que Burlamacchi a vécu au sein de cette bienheureuse humanité (*b*).

Mais cet état fortuné n'a pu durer longtemps! L'auteur n'a pas daigné nous apprendre quelle a été la durée de cette époque : par contre, il nous assure qu'elle a dû finir, parce qu'il n'y avait personne pour enseigner la loi de nature, juger les querelles, et maintenir le droit; les raisons mêmes qu'il allègue sont une preuve de la parfaite impossibilité de cette *égalité*, de cette *indépendance* primitive; et quand il affirme dans le § 2, que la loi de nature est *la plus parfaite de toutes les lois, la plus apte à procurer la conservation et le bonheur du genre humain;* quand il ajoute § 4, que *l'égalité et l'indépendance constituent un état de nature qui ne peut durer*, parce qu'il ne peut ni connaître ni pratiquer la loi de nature, ne sommes-nous pas en droit de conclure que l'égalité et l'indépendance ne peuvent constituer un état naturel, et qu'elles ne peuvent aucunement suffire à la conservation, au bonheur du genre humain?

565. Mais les affirmations de Burlamacchi sont-elles exactes? est-il vrai que sans un Contrat social on doive vivre dans une complète ignorance de la loi naturelle? Nous voudrions savoir ce qui empêchait les pères de l'enseigner à leurs enfants : et de nos jours, après le pacte, est-ce le souverain par hasard qui enseigne le droit naturel? n'est-ce pas plutôt le père qui enseigne le devoir à ses enfants?

566. Est-il vrai que sans le Contrat social il n'y aurait personne pour décider les querelles? mais nous voyons de nos jours la magistrature céder la place au jury; est-il vrai que la force ne pouvait faire respecter la loi? mais les familles et les individus ne pouvaient-ils pas s'unir, se secourir? et n'est-ce pas la nature qui nous porte à nous donner de mutuels secours? On dira peut-être que dès ce moment on établissait une société civile : sans doute; et il s'ensuit que la société civile est un état naturel à l'homme.

567. Laissons-là cette absurde hypothèse de l'égalité primitive, et voyons si l'homme a dû y renoncer par un contrat. Le Contrat doit être un fait, un fait solennel qui est l'origine et la base de tous les droits sociaux : où sont les monuments historiques, les actes authentiques qui en prouvent l'existence? et si on ne les exhibe pas, quel sera l'homme assez simple pour consentir à la perte de ses biens et de sa liberté, sur la pure affirmation gra-

(*a*) « Cet état primitif *ne peut plus subsister* et le genre humain périrait, s'il ne changeait sa manière d'être. » *Contrat social*, liv. I, c. 6. Etrange paradoxe! le genre humain périrait s'il vivait selon sa nature.

(*b*) *Dritt. polit.*, p. I, c. 3, § 3.

tuite qu'ils sont déjà vendus? Quelle audace d'oser dire au genre humain qu'il doit obéir en vertu d'un Contrat dont on ne peut lui fournir aucune preuve! que penser des sophistes qui commettent de pareilles énormités et ne craignent pas de s'opposer au sentiment intime de l'humanité tout entière?

568. Burlamacchi a moins de hardiesse : il se hasarde à fouiller dans les archives du genre humain (*a*), et il finit par découvrir des actes qui prouvent que les Romains au moins ont eu un fait, un pacte semblable à l'origine, et qu'en vertu de ce pacte ils furent obligés d'obéir. Eh bien, supposons la réalité de cette découverte : que peut-il en conclure pour le reste du genre humain [LXXI]? malheureusement il prouve le contraire de ce qu'il veut prouver : il aurait dû montrer que les hommes qui s'associèrent sur les rives du Tibre vivaient auparavant sans aucun lien social; mais Denys d'Halicarnasse qu'il cite, dit nettement que c'était une colonie formée par Numitor, roi des Albains; que loin d'être sans souverain, elle était placée sous la conduite de deux frères jumeaux, et que, loin de se donner un gouvernement, elle protesta qu'elle ne voulait pas changer la forme de gouvernement que ses ancêtres lui avaient léguée (*b*).

569. Rousseau et Spedalieri se gardent bien d'apporter des preuves à l'appui. Spedalieri aussi profondément catholique que Rousseau est impie, aussi vigoureux raisonneur que Rousseau est sophistique, s'accorde malheureusement avec lui dans la défense du Contrat social; tous deux avouent que ce contrat n'a pas existé réellement, mais ils prétendent qu'il *devait exister* (*c*). A vrai dire, il faut une logique un peu facile pour fonder tous les droits réels et tous les devoirs sociaux sur un contrat purement imaginaire. Qu'est-ce qu'un contrat sinon le consentement donné par deux libres volontés par rapport à un même objet légitime? toute la force du contrat vient de la réalité du consentement (370) et du devoir qu'ont les parties contractantes d'être sincères; un contrat qui n'existe pas, c'est un consentement sans consentement, une impossibilité, un néant; c'est vouloir élever un édifice sans fondement, c'est vouloir bâtir des châteaux en l'air.

570. Spedalieri sent la difficulté qu'il y a de prouver la nécessité d'un contrat, il commence par une comparaison. « Voyez une belle horloge, parfaitement achevée,... cette perfection serait-elle peut-être cause que l'horloge ne renferme pas la raison intrinsèque de son organisation? la société est une machine et je démontrerai qu'elle a sa raison d'être intrinsèque dans un contrat, » c'est-à-dire dans un pacte qui n'est pas un pacte. — Mais écoutons ses preuves.

571. « En quelque état que l'homme se trouve, si cet état est conforme

(*a*) *Dritt. polit.*, p. I, c. 4, § 10.

(*b*) Dionys. Halic. lib. I, ad finem, lib. II, init. « Nobis nova reipublicæ forma opus non est, nec a majoribus probatam et per manus traditam mutabimus. »

(*c*) « Comment ce changement s'est-il fait? je l'ignore. » *Contrat social*, liv. I, c. 1. — Gli uomini non sarebbero stati capaci di idearlo. » Spedalieri, lib. I, c. 12, *dei dritti dell' uomo*. — Voyez aussi les explications de Romagnosi, *Giurispr. teor.*, lib. IV, c. 2, § 1854 à 1865.

à sa nature, il faut qu'il s'y trouve par son consentement et par sa volonté. » Mais nous demanderons à Spedalieri si l'enfant qui vient de naître est un homme, et s'il a donné son consentement pour venir au monde dans telles et telles circonstances déterminées; ou bien, dirons-nous que l'enfant naturellement placé sous l'autorité paternelle, est dans un état contraire à sa nature?

572. Ce philosophe, qui ne sort pas de son cabinet et ne tient aucun compte des faits, nous répondra par des principes qui sont en opposition avec l'expérience, que, « parmi les droits naturels, il en est que la toute-puissance divine elle-même ne peut changer, et que dans ce nombre se trouve la liberté qu'a l'homme de juger et de faire ce qui concerne sa propre perfection. » Cela est vrai de la nature et des droits naturels pris abstractivement; sans doute la nature humaine possède la raison pour se régler par elle : mais dans la réalité, dans l'individu concret, cette liberté absolue causerait la perte non-seulement des enfants, mais souvent aussi des adultes et des hommes faits. Malgré cela, Spedalieri poursuit sa démonstration et nous apprend, au ch. III, § 22, que l'homme a le droit de juger uniquement par sa propre raison, sans aucune dépendance de personne, et cela pour trois raisons : indépendant dans son action, à plus forte raison il doit l'être dans ses jugements; il connaît ses besoins mieux que tout autre; chacun ayant le droit de régler l'usage de ses sens selon ses goûts, selon la portée de sa vue, de son ouïe, etc., il doit avoir la même liberté dans les jugements de sa raison; car c'est la nature qui lui a donné également une bouche, des yeux, la raison.

573. Malheureusement j'ai la vue basse et suis presque aveugle; j'ai donc perdu, en grande partie, cette *liberté inaliénable* de me conduire moi-même, et plus d'une fois un bras secourable a dû, contrairement à la nature, m'empêcher de heurter contre une pierre ou d'être écrasé sous les pieds des chevaux. Peut-être ces accidents de la vue étaient-ils inconnus dans l'état de nature, mais ira-t-on jusqu'à dire qu'un nourrisson avait alors autant de jugement qu'un vieillard, un enfant que son père, qu'ils connaissaient mieux que d'autres leurs propres besoins? la raison au contraire ne leur disait-elle pas qu'ils devaient se laisser diriger par d'autres, et qu'ils n'étaient pas indépendants? Ainsi tombent les deux dernières preuves de notre adversaire.

574. Mais Spedalieri insiste surtout sur la première des raisons qu'il a alléguées; voici comment il l'expose, au § 21 : « Si dans mon action, dit-il, je dois dépendre d'un autre, je n'ai plus un véritable pouvoir d'agir; car le pouvoir d'agir et la dépendance dans l'action sont deux idées contradictoires; elles s'excluent : si donc j'ai un véritable pouvoir de faire tout ce qui tend à ma perfection, je suis parfaitement indépendant; or, j'ai ce pouvoir, car je me sens porté vers le bonheur par un irrésistible penchant, et la nature doit me donner le droit d'user de tous les moyens que la raison m'indique pour arriver au bonheur. »

575. Quelle est cette raison dont Spedalieri parle ici? est-ce la droite

raison ou une raison quelconque? je crois qu'il entend parler de la droite raison. Ainsi, quand ma raison me trompe, quand elle doute, quand elle hésite, naturellement je n'ai que le droit de suivre une autre raison plus sûre et plus ferme que la mienne, c'est-à-dire, de dépendre d'un autre, et cela pour atteindre ma fin naturelle. Or, que de fois n'arrive-t-il pas que par faiblesse, par un concours de circonstances, par l'influence des sens, de l'imagination, de la passion, l'homme se trouve dans un état où habituellement il raisonne mal? le jeune homme passionné ne peut apprécier son véritable bien; le peuple ignorant ne peut connaître quel est le vrai bien social.

576. En subtilisant, on pourra peut-être me répondre que c'est en vertu d'un jugement de sa raison, que l'homme se soumet ainsi à la raison d'autrui; que c'est par son libre consentement qu'il se met dans un état conforme à sa nature, et qu'ainsi la preuve donnée conserve toute sa force. Mais c'est évidemment confondre des idées très-distinctes entre elles; c'est confondre d'abord la faculté du raisonnement et la raison règle de nos actions : agir d'après la règle de la raison, d'après la raison, n'est pas du tout agir d'après son propre raisonnement, d'après sa propre raison; *se servir de sa raison*, n'est pas du tout se régler *d'après sa raison;* quand, dans mes jugements, je me conforme au jugement d'autrui, évidemment je me sers de ma raison; sans ma raison, comment pourrais-je former des jugements? or, ces jugements ne s'appuient pas sur mon évidence personnelle, mais sur l'autorité des autres : c'est pour moi une obligation de m'appuyer sur cette autorité, et si je suis soumis à cette obligation, je ne puis en même temps être indépendant. On confond ensuite deux choses également différentes : agir volontairement, et agir précisément par l'effet du libre choix de la volonté; quand je cède à l'autorité d'autrui, j'agis avec volonté, mais je ne me mets pas dans cet état de dépendance par le libre choix de ma volonté; cet état ne dépend pas de ma libre volonté, mais mon acte volontaire dépend de la nécessité de cet état. Enfin, si l'homme, dans ce cas, ne veut pas se régler d'après la droite raison, il sera, par sa propre volonté, dans un état contraire à la raison, contraire à sa nature. Ainsi, il peut arriver qu'un état choisi par la volonté propre soit un état contre nature : évidemment l'homme est alors *obligé* de suivre la raison d'un autre, de *dépendre* d'un autre.

577. Il faut donc rejeter cette prétendue indépendance de l'homme, de l'individu réel et concret. C'est sur de véritables équivoques que Spedalieri fonde la nécessité du Contrat social, et son existence de droit, sinon de fait; qu'il assure que s'il n'a pas existé, il aurait dû exister, et que, par conséquent, ce Contrat oblige comme s'il eût existé réellement. Quand même nous admettrions l'indépendance individuelle de l'homme, il ne s'ensuivrait pas qu'il eût été obligé de faire ce Contrat; et si l'on prouvait par des raisons tirées de sa nature, qu'il y a été obligé, il en résulterait que l'homme n'était pas libre de ne pas le conclure, et que, par conséquent, la société civile est l'œuvre de la nature. On voit donc que la thèse de

Spedalieri renferme une contradiction : si d'un côté, on admet (*a*) que la société repose sur un véritable contrat, parce que l'homme est essentiellement libre, et que sans contrat, il ne peut se mettre sous la dépendance d'autrui ; de l'autre, on semble nier (*b*) qu'en vertu de sa *tendance nécessaire* vers le bonheur, l'homme soit naturellement obligé de former la société civile. Si la nature l'oblige à constituer la société civile, celle-ci ne peut être l'objet d'un contrat libre; d'autre part, si on ne peut l'établir qu'au moyen d'un contrat, la société n'est pas l'œuvre de la nature : on le voit, la contradiction est flagrante.

578. Nous sommes donc en droit de conclure que le Contrat n'a jamais existé de fait, et qu'il ne devait pas exister de droit ; nous pouvons encore nous demander s'il était possible, et s'il y a dans l'intelligence de l'homme, dans sa volonté, dans sa sensibilité, des principes qui pouvaient le déterminer à faire les sacrifices que le Contrat social lui impose.

579. Et d'abord, plus les *passions* sont emportées, plus elles ont horreur de tout ce qui peut les contenir; or, les passions de l'homme sauvage qu'on imagine, sont indomptables ; cet homme, par conséquent, doit naturellement haïr et repousser tous les liens de la société civilisée. L'histoire confirme cette vérité de l'aveu de Romagnosi (*c*), et nous montre partout chez les tribus nomades, une antipathie invincible pour la vie agricole. Dans le sauvage indépendant, l'*intelligence*, très-peu développée, est incapable de se former l'idée exacte d'une société civilisée et de ses avantages; il n'y peut voir qu'un obstacle aux penchants qu'il veut satisfaire. Vous avez beau lui proposer tous les biens que procure la civilisation : la *propriété immobilière*, il ne la connaît pas, et s'il la connaît, il doit la regarder comme une entrave pour son indépendance, une charge insupportable pour sa paresse ; la *liberté*, il ne croit pas qu'il en puisse trouver de plus grande que celle dont il jouit ; *sa vie*, il sait la défendre sans le secours de la société, comme il sait l'exposer sans aucune crainte ; comment donc pourra-t-il désirer et vouloir la société civilisée, quand il n'y est porté ni par l'attrait de la passion, ni par le conseil de la raison? A part les merveilles opérées par l'apostolat catholique, les sauvages d'Amérique ont-ils retiré de grands avantages de leur commerce avec les Européens? le comte de Maistre n'en voit que deux : les armes à feu pour tuer les autres, et les liqueurs fortes pour se tuer eux-mêmes (*d*); souvent, dans les missions catholiques, quand ils voyaient le prêtre se fatiguer des jours entiers à tenir la charrue, ils ne daignaient pas même y mettre la main et l'aider; ce n'est qu'avec infiniment de patience et de peine, que la religion est parvenue à les faire vivre en société ; et quand on eut chassé les missionnaires des *réductions*, et qu'on eut abandonné à la civilisation le soin de leur formation sociale, on a pu tout détruire, mais on n'a rien pu édifier à la place.

(*a*) *Dritt. dell' uomo*, lib. I, c. 12, § 2.
(*b*) *Ibid.*, § 37.
(*c*) V. *Fond. sull' incivil.*, 707.
(*d*) *Soirées de Saint-Pétersbourg.*

580. Ce n'est pas tout : le sauvage, tel que l'imagine le système du Contrat social, ne possède pas le langage ; or, le langage est indispensable pour un Contrat social ; l'homme pourra-t-il l'inventer en même temps que le pacte ? Depuis longtemps, on est divisé sur cette question (*a*) : bien que la raison négative me paraisse évidente, il me suffit d'un simple doute à ce sujet ; ce doute ajouté à tous les autres, nous donne plutôt lieu de croire que la société civilisée est le résultat de la nature et non d'un contrat. Ainsi, le système que nous combattons suppose un homme qui n'existe pas, qui ne peut pas exister ; il est sans fondement, car un contrat qui n'a jamais existé, ni de fait ni de droit, est tout simplement impossible (*b*).

581. D'ailleurs, il n'atteint pas son but, et conduit plutôt, par une suite d'hypothèses gratuites et de contradictions manifestes, à une conclusion tout opposée. Que veut-il, en effet, sinon assurer ainsi la conservation de la vie de l'homme, de ses biens, de sa liberté ? mais tous ces biens ne sont-ils pas assurés par la loi naturelle (*c*) ? On nous répond que la loi naturelle n'est pas observée avant le Contrat social : mais le Contrat social a-t-il la force d'obliger par lui-même ? toute sa force ne consiste-t-elle pas dans le principe même de la loi naturelle (1014) ? On nous répondra encore que ce Contrat donne à la société le pouvoir de garantir tous les droits naturels : d'accord, mais à la condition que le Contrat soit lui-même scrupuleusement observé ; comment y arriver ? c'est là ce dont il s'agit, et l'on répond par ce qui est en question : c'est donc une vraie pétition de principe. J'avoue, cependant, que l'engagement de se défendre réciproquement ajoute à la force de chacun des associés, mais cet engagement peut avoir lieu dans un état tout naturel qui lui communique sa légitimité et sa force ; il n'est pas besoin pour cela d'inventer ce qu'on appelle le Contrat social.

582. Car enfin, que produira le Contrat social ? il nous soumettra à des hommes semblables à nous, faillibles, irritables, qui peuvent se livrer à toute espèce de crimes ; nous aurons des magistrats qui nous perdront, des soldats qui nous vexeront, des législateurs qui nous induiront en erreur, des mandataires qui nous trahiront... n'arrive-t-il pas en effet que ce sont quelquefois ceux que le peuple a choisis pour protecteurs, qui lui font le plus de mal ? ce contrat sans obligation fait que chacun peut être le juge et le défenseur de ses propres droits ; ce contrat pourra m'ôter mes moyens de défense, m'accabler d'impôts, me lier les mains, ou plutôt me faire périr de mes propres mains ; ce contrat me fera livrer ma personne à condition

(*a*) V. Spedalieri. *Dritt. dell' uomo*, l. c. 11. *Giorn. dell' ist. lomb. ven.*, t. IV, p. 223. Le cardinal Wiseman dit que le langage n'a pu être inventé sans un type préexistant dans l'intelligence, et qu'il embrasse l'opinion de ceux qui rapportent l'origine des langues à une révélation immédiate de la divinité. *Rapports entre la science et la religion.*

(*b*) Voltaire a dit : « Ce fondement de la société existant toujours, il y a donc toujours eu quelque société. » V. *Soirées de Saint-Pétersbourg*, note XXXII du deuxième entretien.

(*c*) Rousseau dirait que non, par la raison qu'il n'y a aucune moralité hors de la société. V. *Contrat social*, liv. I, c. 8.

qu'on prenne aussi mes biens; en vérité, je ne vois pas ce qui me reste à conserver (*a*).

On me dira que tous ces inconvénients existent également sans le Contrat, que l'homme est également malheureux, et qu'en définitive un système vaut l'autre. Je nie cette dernière conséquence : heureuse ou malheureuse, cette société, d'après notre théorie, n'est pas le fait de l'homme; nous ne commençons pas par le supposer dans un état d'heureuse liberté auquel il renonce sottement, et c'est en cela que parait l'inconséquence du Contrat social. Que l'homme soit malheureux sur la terre, par suite de la corruption originelle de sa nature, nous ne voyons rien là qui soit absurde; mais que de lui-même il renonce sans aucune compensation à l'indépendance naturelle qu'on lui suppose, que chaque jour, il ratifie cette renonciation, c'est une chose impossible, une allégation ridicule. Que les prisonniers soient incarcérés par la justice, cela est tout naturel, mais qu'ils courent d'eux-mêmes s'enfermer dans une prison, de peur d'y être confinés par la force publique, c'est pour le moins une chose bien extraordinaire et qu'on ne peut admettre sans preuves authentiques. Dans l'hypothèse du Contrat social, les hommes ressembleraient à ce brave homme qui, pour ne pas être volé, cachait sa bourse dans la poche du voleur.

583. D'ailleurs, dans l'état de nature, celui qui me vole sait parfaitement qu'il transgresse un devoir; mais après le prétendu Contrat, c'est en toute justice qu'on me dépouille, quand on juge ce vol avantageux au bien public (*b*); avec le droit de résister j'ai perdu même celui de paraître mécontent, et c'est avec raison que Haller (*c*) fait observer que la révolte qui a toujours été un crime, devient, d'après les doctrines du Contrat social, une manifeste absurdité : on ne peut trouver mauvais que le souverain à qui nous abandonnons absolument le droit de juger de nos intérêts, le fasse malgré nous et contre nous.

584. On me dira peut-être que ces publicistes ne prétendent pas lui abandonner aveuglément le droit de juger à notre place, et que nous recouvrons tous nos droits, quand nous jugeons avec évidence que le contrat est violé. Ainsi, on abandonne le droit de juger, en se réservant toujours le droit de juger en dernier ressort : ce sacrifice n'est pas considérable, on peut le faire sans hésiter. Il ne faut pas s'arrêter en aussi beau chemin; quand on peut juger de la violation d'un contrat, on peut evidemment le rompre; c'est bien le contrat le plus avantageux du monde : on cède tous ses droits en se les réservant tous; on procède avec toute la prudence possible; mais il me semble que ce contrat qui n'a jamais existé, est en même temps un contrat qui n'a jamais obligé.

585. Cet admirable contrat repose sur de gratuites *hypothèses* : on

(*a*) « Les sujets donnent leur personne à condition qu'on prendra aussi leurs biens : je ne vois pas ce qui leur reste à conserver. » *Contrat social*, liv. I, c. 4.

(*b*) « Le souverain seul juge de cette importance... tous les services qu'un citoyen peut rendre à l'Etat, il les lui doit, sitôt que le souverain les demande. » *Contrat social*, liv. II, c. 4.

(*c*) *Restauration de la science politique*, c. 11.

suppose que les hommes étaient primitivement sauvages; qu'ils ont inventé le langage, imaginé la société; qu'en s'associant ils ont fait une convention qui les lie eux et leurs descendants; que la volonté des enfants était moralement renfermée dans celle des parents; qu'en continuant à vivre en société, les descendants sont censés ratifier le contrat primitif, ainsi que les étrangers, en franchissant les frontières du territoire social, les vaincus, en restant sous la domination du vainqueur (*a*); enfin, que l'homme obéit dans le même temps qu'il commande, qu'il reçoit quand il donne, qu'il est en même temps sujet et souverain [LXX]. Que d'hypothèses pour soutenir un édifice qui croule! et ces hypothèses seraient le fondement des droits et des devoirs les plus sacrés, elles devraient réunir le genre humain dans une parfaite harmonie, une immuable unité? qu'on me permette d'en douter.

Nous nous sommes arrêtés trop longtemps à ces doctrines extravagantes, si fécondes en funestes résultats (*b*); il ne nous reste plus qu'à leur opposer, dans le chapitre suivant, en guise de conclusion, un court et fidèle résumé de la théorie que nous avons déduite des vrais principes et des faits réels.

(*a*) Burlamacchi, *Dritt. polit.*, lib. I, c. 5, § 8; lib. II, c. 3, § 8.

(*b*) On peut voir à ce sujet les belles considérations de Haller. *Restauration de la science politique*, t. I, c. 11.

CHAPITRE XI.

RÉSUMÉ DE LA THÉORIE DE L'ÊTRE SOCIAL.

SOMMAIRE.

586. L'homme est naturellement en société. — 587. Toute société est naturellement soumise à une autorité — 588. qui doit gouverner d'après les règles de la justice. — 589. La justice, essentiellement basée sur l'*égalité,* reconnaît l'*inégalité* des individus, et produit la *supériorité;* — 590. celle-ci doit veiller au bien commun ; — 591. elle peut devenir de fait une souveraineté, une monarchie ou une polyarchie. — 592. Parallèle entre la théorie qui part des faits. — 593. et celle qui repose sur des hypothèses.

586. Nous vivons tous au milieu d'hommes qui ont reçu du Créateur une même nature, et une même fin; tous, nous devons travailler à l'accomplissement de ses volontés; nous nous devons à nous-mêmes l'intelligence du vrai, la pratique du bien, la conservation et le perfectionnement de la vie : ces devoirs nous sont imposés, dans une certaine proportion, à l'égard de tous ceux qui ont une même nature que nous et que le hasard ou la volonté nous a fait rencontrer; travailler avec d'autres hommes à l'acquisition d'un même bien, d'une même fin, c'est former avec eux une *société :* tous les hommes forment donc entre eux une société d'égaux, fondée sur l'identité de leur nature et de leur fin.

587. Comme ils sont naturellement libres, pour tendre unanimement au même but, il faut nécessairement qu'un principe d'unité les rallie, et dirige tous leurs efforts vers une même fin : pas de société sans un principe, sans une autorité qui lui donne l'unité. Aussi, de quelque manière que les hommes s'unissent sur la terre, dès qu'ils forment une société quelconque, il existe naturellement parmi eux une autorité. C'est l'auteur de la nature qui l'a voulu ainsi, pour diriger les hommes dans leur tendance vers le bien, pour établir l'harmonie dans ces tendances, pour empêcher qu'elles ne se choquent et ne s'embarrassent l'une l'autre dans l'usage des moyens, des biens limités qui sont donnés à l'homme pour tendre au souverain bien.

588. Tous, nous avons droit à ces moyens, à ces biens; car le droit n'est autre chose que la faculté que la raison nous donne de parvenir à une fin : la raison qui m'accorde cette faculté, impose en même temps aux autres le devoir de respecter l'usage raisonnable que j'en puis faire.

Le droit et le devoir qui lui est corrélatif, basés qu'ils sont sur l'identité

de nature, doivent être identiques dans tous les hommes : mais les forces individuelles ne sont pas les mêmes ; elles sont inégales, et tous n'ont pas un égal soin de les développer. Cette inégalité individuelle est un fait d'observation ; elle est indéfiniment maintenue par l'égale indépendance de tous les hommes, qui fait que tous ont le droit d'user de ce qui est à eux, sans que d'autres les en puissent empêcher, et de conserver de fait tout ce qu'ils ont acquis, en se servant de tous les moyens dont ils disposent.

589. C'est par le moyen de ces acquisitions qu'un homme peut étendre ses propriétés, sa famille et son crédit ; il peut, par sa puissance, son courage et sa sagesse, devenir tel que les autres ont besoin de son appui, de son secours, et que pour l'obtenir ils *s'associent* à lui. Celui qui possède la supériorité de fait qui donne naissance à cette association, peut évidemment exclure de sa société et de ses bienfaits ceux qui ne veulent pas observer les lois et les conditions qu'il leur impose ; la supériorité de fait lui donne ainsi une supériorité de droit et l'établit le dépositaire de l'autorité sociale qui, dans une société quelconque, doit diriger les individus dans l'usage des moyens qui les conduisent à leur fin.

590. Cette autorité diffère essentiellement de celle du maître et de celle du père, quoique naturellement elle réside dans l'un et dans l'autre : le principe de cette autorité, c'est l'essence même de la société ; sa règle, c'est le devoir qu'elle a de vouloir et de procurer le bien d'autrui ; son objet, c'est le bien commun ; la cause occasionnelle qui l'actualise et la rend concrète, c'est la supériorité de fait.

591. Quand l'autorité se développe au point de ne plus avoir de supérieur sur la terre et d'être vraiment indépendante, on l'appelle souveraineté, et la société qu'elle régit s'appelle Etat, surtout si elle occupe un territoire fixe et déterminé [LXXX]. Un Etat peut être fondé par la supériorité d'un seul ou par la réunion de plusieurs supériorités égales ; l'égalité individuelle de ces fondateurs, combinée avec leur égalité naturelle, leur donne à chacun d'eux un égal droit à l'autorité sociale ; et comme ce droit ne résulte pas immédiatement de la nature humaine, mais de leurs qualités personnelles, il ne peut appartenir qu'à ceux-là seuls qui ont fondé l'Etat par leur supériorité personnelle ; tous les autres individus sont, vis-à-vis de l'ensemble de ces personnes, dans la relation de sujet à supérieur : ils n'ont aucun droit au gouvernement.

592. Ces quelques lignes renferment toute la théorie de l'être social : elle s'appuie sur les faits, et se trouve aussi confirmée par les faits. Des hommes sont en société, ils sont unis par leur nature, ils sont égaux dans leur essence, inégaux dans leur personnalité ; ils sont doués d'une libre volonté, et pour être vraiment unis en société, ils ont besoin d'un principe qui soit *un* naturellement ou du moins artificiellement ; tels sont les faits auxquels nous appliquons le principe général du devoir ; ils nous montrent que l'homme doit être gouverné, et il l'est en effet ; que la supériorité de fait amène ordinairement la supériorité de droit, et c'est ce que nous voyons ; que jamais les sujets ne peuvent être souverains, et l'expérience en fait

foi ; enfin, que la monarchie ne peut être une polyarchie, ni la polyarchie une monarchie, et cela est évident.

593. Au contraire, la doctrine hypothétique du Contrat social veut nous faire admettre que l'homme est libre de sa nature, et que de fait il est partout dans les fers; qu'il est souverain de droit et sujet de fait; qu'il a créé la société, tandis que de fait c'est dans la société qu'il est né; qu'il confère l'autorité de droit, tandis que de fait il ne la confère point; qu'il a fait un contrat, tandis que ce contrat n'a jamais existé; qu'ainsi il a voulu garantir tous ses droits, tandis qu'il y a renoncé d'une manière absolue; que tout Etat est une démocratie, tandis que nous voyons de vraies monarchies; que tous les hommes sont égaux, tandis que nous voyons partout l'inégalité des rangs et des conditions; que nous sommes censés donner notre consentement, tandis que nous voyons tout faire malgré nous; que nous sommes censés faire la loi, tandis que nous la subissons.... Que l'on compare ces deux systèmes et que l'on juge lequel des deux est le plus vrai : le Livre suivant, en nous expliquant la nature de l'action sociale, nous montrera lequel des deux est le plus conforme aux intérêts de l'humanité.

FIN DU LIVRE DEUXIÈME.

LIVRE TROISIÈME.

DE L'ACTION DE L'HOMME DANS LA FORMATION DE LA SOCIÉTÉ.

CHAPITRE I.

PROBLÈME FONDAMENTAL.

SOMMAIRE.

594. Sujet de ce livre ; — 595. notre procédé sera aussi métaphysique que possible ; — 596. division des matières à traiter. — 597. Question fondamentale : comment l'homme se trouve obligé de faire partie d'une société réelle. — 598. Il peut l'être en vertu d'un fait matériel, du droit d'un autre, ou de sa propre volonté ; — 599. De là trois sortes de sociétés : sociétés *naturelles, obligatoires, volontaires*. — 600. Ces éléments peuvent se mélanger. — 601. Fondements respectifs de ces sociétés : dans la société *volontaire*, c'est le *consentement;* — 602. dans la société *naturelle*, c'est un *fait naturel;* — 603. dans la société *obligatoire*, c'est le *droit d'autrui*. — 604. Comment le droit peut rendre une société obligatoire ; — 605. l'accroissement ou la diminution des droits naturels qui sont en collision. — 606. Une action qui cause du dommage, diminue notre droit. — 607. D'où vient la collision. — 608. Résumé de ce chapitre.

594. Dans le Livre précédent nous avons étudié la nature de cet être moral qui est composé d'une multitude d'individus distincts entre eux, mais formant, par l'unité de pensée, de volonté et d'action, un seul corps moral, *une société*. Le principe essentiel de la société en général, c'est le premier principe moral *faites le bien*, appliqué à l'agrégation de plusieurs hommes, agrégation qui est inévitable dans l'état présent de la nature humaine ; de là vient que la société est l'œuvre de la nature (326 et suiv.). L'homme, cependant, a aussi quelque part à la formation de la société : sa libre action, qui ne peut évidemment constituer les formes essentielles de la société, peut néanmoins les actualiser, les déterminer dans telle et telle circonstance (337) ; et cette action de l'homme qui influe ainsi sur la formation de la société, influe également sur sa conservation, ses progrès, sa décadence et sa ruine. La société sera grande ou misérable, selon que les actes de l'homme seront bons ou mauvais, conformes ou non à la volonté du Créateur.

Il nous faut donc chercher maintenant quelles sont les lois qui doivent déterminer cette libre action, cette influence de l'homme sur la société;

nous verrons que, dans la formation, le développement, le perfectionnement de la société, l'homme est soumis à certaines lois, et que ces lois sont basées sur le premier principe de toute obligation morale, sur le premier précepte de la loi naturelle : *faites le bien;* c'est sur la même base que repose également *l'existence* et *l'essence* des sociétés humaines. Mais, comme les lois qui président à la formation d'une société, diffèrent en plusieurs points de celles qui président au développement de ses diverses relations, nous nous bornerons, dans ce troisième Livre, à étudier les seuls faits qui interviennent dans la fondation d'une société, pour en déduire, par l'analyse, les principes qui la règlent.

595. Ici, comme partout ailleurs, nous étudions la société plutôt en philosophe qu'en publiciste; nous voulons présenter à nos lecteurs non pas l'histoire, mais la théorie métaphysique du droit social, et c'est pourquoi nous devons considérer la société dans sa forme la plus générale, comme une agrégation d'hommes poursuivant tous la fin que leur a fixée la nature, sans tenir compte des accidents qui peuvent la modifier à l'infini; de cette manière, nous pourrons appliquer notre théorie à une société quelconque, et nous aurons facilité l'étude de toutes les sciences particulières qui se rapportent à la science sociale : c'est le but que l'on se propose dans le droit naturel. Il est bien entendu que, tout en nous attachant aux *généralités*, nous ne négligerons pas les applications qui peuvent contribuer à la clarté ou offrir un caractère d'utilité. Dans les sciences morales, il faut se garder de formules trop abstraites qui produisent d'ordinaire une obscurité que les faits réels et les applications concrètes font aisément disparaître; il ne faut pas vouloir sortir du monde de la réalité, puisqu'en définitive, c'est à lui que doivent se rapporter toutes nos études et toutes nos recherches. Comme le titre de cet ouvrage l'indique, nous devons faire marcher de pair la théorie et l'expérience, les principes et les faits. De cette manière encore, nous serons plus utiles à ceux qui ne peuvent se livrer à l'étude approfondie de la politique appliquée; c'est pour eux surtout que, dans le septième livre, après les considérations générales des autres livres, nous tâcherons de faire comprendre plus en détail l'état réel et concret des sociétés.

596. Ainsi, dans les livres suivants, nous examinerons successivement les lois qui règlent l'action de l'homme : 1° dans la formation d'une société particulière quelconque; 2° dans la manière d'atteindre la fin d'une société; 3° dans le perfectionnement de ses relations intérieures; 4° dans les relations extérieures ou internationales; enfin 5° dans l'application réelle aux principales formes de la société naturelle.

597. Avant d'aborder la théorie de l'*action* sociale, il nous faut résoudre une question préalable très-importante et tout à fait générale: nous devons savoir d'où peut venir pour l'homme le *devoir*, l'obligation de former avec certaines personnes une société déterminée; c'est là une question fondamentale, quand il s'agit de déterminer les lois morales qui doivent régler l'action humaine dans la société. Nous avons vu précédemment que la

société est l'œuvre de la nature, et que par conséquent (334), dans certains cas, l'homme peut être obligé d'entrer dans une société ou d'y rester; tout occupés de la nature de l'*être social*, nous ne pouvions alors nous demander quels sont ces cas, ces sociétés où l'homme est tenu d'agir, quelle est la nature de cette obligation, combien de temps elle dure, etc. C'est ce qu'il nous faut examiner maintenant.

598. La volonté du Créateur manifestée à l'homme par l'ordre de l'univers est pour lui l'origine de toute obligation morale (112). L'homme est donc obligé de former ou de conserver un lien social, toutes les fois que ce lien est exigé par l'ordre de l'univers; or, cet ordre peut résulter ou de l'ensemble des faits naturels, ou d'un droit d'autrui à nous connu, ou d'un acte de notre libre volonté manifesté à autrui (370). Voilà donc trois sortes de faits qui peuvent obliger l'homme à s'associer : nous les appellerons *faits d'association* (*a*).

Cette considération peut encore être présentée sous un autre point de vue; l'homme est naturellement et généralement obligé de coopérer avec tous les autres hommes au bien commun (319) : cette obligation est négative et défend toujours de rien faire de contraire; elle devient positive, quand les circonstances l'exigent (337 et suiv.). Cette nécessité peut résulter de l'ordre physique ou de l'ordre moral; car, étant un composé d'esprit et de corps, j'ai des besoins et des devoirs par rapport à l'esprit et au corps, par rapport à moi-même et par rapport aux autres, et, sous tous ces rapports, je puis être obligé de former ou de conserver un lien social.

599. Comme, dans l'ordre moral, je puis être lié par ma libre volonté ou sans son intervention, cette obligation pourra résulter pour moi ou d'une nécessité naturelle, ou d'un consentement librement donné, ou du devoir irréfragable qui correspond à un droit; c'est par un effet des besoins et des droits naturels du fils, que le père et le fils sont obligés de vivre en société, l'un pour donner des soins, l'autre pour les recevoir; c'est une nécessité physique pour le malheureux naufragé de vivre dans la société où la tempête l'a jeté, pour un serviteur dans la famille hors de laquelle il ne pourrait subsister. C'est un consentement librement donné qui associe un ouvrier au maître avec qui il a fait un libre contrat, un peuple au souverain qu'il a choisi, un religieux à l'ordre qu'il a embrassé, etc. C'est par un effet de l'obligation correspondante à un droit que le vaincu peut être forcé de s'associer au vainqueur, qu'un fils est obligé de résider dans le collége que son père lui a assigné (*b*); dans la première sorte de sociétés,

(*a*) Ces trois classes de faits répondent aux trois grandes catégories de nos devoirs

(*b*) Nous pourrions citer une infinité de faits à l'appui de cette théorie; nous nous bornerons à reproduire une remarque très-juste de M. Guizot. « Dans l'organisation de la tribu germanique, vous voyez apparaître les trois grands systèmes sociaux, les trois grandes origines de la souveraineté : 1° l'association entre hommes égaux et libres où se développe la souveraineté politique; 2° l'association naturelle primitive où règne la souveraineté unique patriarcale; 3° l'association forcée, résultat de la conquête, livrée à l'autorité despotique. *Cours d'hist. etc.*, leç. 33.

le lien social est formé par la nature ; dans la seconde, par la libre volonté ; dans la troisième, par une nécessité morale. Dans la première et la troisième catégorie sont les sociétés nécessaires, soit dans l'ordre physique, soit dans l'ordre moral ; nous appellerons les premières *naturelles*, les autres *obligatoires*, et nous donnerons le nom de *volontaires* ou libres à celles où l'obligation résulte du libre consentement de la volonté.

600. Ces diverses obligations peuvent coexister et se fortifier l'une l'autre dans une même société ; ainsi, la société conjugale dont l'obligation ne résultait primitivement que d'un libre choix, devient une nécessité naturelle par sa fin et ses effets ; la société fondée primitivement par une légitime conquête et sur le droit de la partie offensée, peut, dans la suite, reposer aussi sur le besoin physique et le consentement volontaire de la partie vaincue.

601. Dans les *sociétés volontaires*, le principe qui fait que le consentement oblige, c'est le droit et le devoir d'une sincérité réelle de la part des deux parties contractantes ; celles-ci étaient libres et dans leur indépendance naturelle l'une vis-à-vis de l'autre (360), parce qu'aucune inégalité individuelle ne l'avait encore altérée. Mais qu'un engagement mutuel les associe, l'une d'elles ne peut violer ce contrat sans violer le droit de l'autre partie ; et ce droit est produit par un devoir correspondant de sincérité, qui est lui-même fondé sur la nature du langage, qui doit servir à la communication des idées, et sur la nature de l'homme, qui ne peut sans ce moyen connaître les idées d'autrui (368). C'est donc la nature qui, en dernière analyse, est le principe théorique d'après lequel nous pouvons reconnaître l'obligation de former un lien social stable ; mais le fait qui actualise ce principe nécessaire, est ici un fait libre, la libre volonté des deux parties, et c'est pour cela que nous disons que les parties s'engagent, se lient, bien qu'en réalité toute la force de l'obligation vienne directement de la nature des choses (348).

602. Dans les *sociétés naturelles*, le procédé est tout autre : il n'est pas au pouvoir du père de choisir tel fils, ni au pouvoir du fils de choisir tel père ; c'est la nature, c'est la Providence qui règle l'ordre physique, et qui donne à la société naturelle et ses lois morales et sa matière, c'est-à-dire les personnes qui la composent ; ici, les parties ne se lient pas elles-mêmes ; c'est la nature qui établit entre elles un lien qui ne dépend pas d'elles.

603. Dans les *sociétés obligatoires*, quand une des parties a le droit de lier l'autre partie, celle-ci est obligée par la nature des choses à ne pas violer ce droit, et elle se trouve obligée dès que l'autre fait agir son droit. Quand l'autre n'exerce pas son droit, et le laisse pour ainsi dire inactif, il va sans dire que le devoir correspondant est également suspendu ; dans cette société, celui qui a le devoir peut toujours être lié par l'autre, tandis que celui qui a le droit est toujours libre de le faire agir ou de ne pas l'exercer.

Ainsi, le fait qui est l'origine de l'obligation qu'on peut avoir de former une association stable, est un fait libre pour les deux parties dans les

sociétés *volontaires;* c'est un fait nécessaire pour les deux parties dans les sociétés *naturelles;* c'est un fait libre pour l'une et nécessaire pour l'autre dans les sociétés *obligatoires.*

604. D'après ce que nous avons dit dans le premier livre, on comprend comment c'est la nature elle-même qui oblige (114); par ce que nous avons vu au second livre du devoir de la *sincérité* (368), on comprend également comment on peut s'obliger soi-même quand on ne s'engage pas à une chose contraire à son devoir. Mais comment un homme naturellement indépendant d'un autre homme, peut-il être *raisonnablement* lié par le droit de cet homme qui est son égal? le *droit* étant un *pouvoir selon la raison*, n'est-il pas évident que les sociétés obligatoires doivent être fondées en *raison?* comment donc ces sociétés le sont-elles? c'est ce qu'il nous faut examiner pour le moment; il nous faut chercher comment dans deux individus naturellement égaux, le droit d'indépendance peut cesser d'être égal, comment l'un des deux devra se soumettre à l'autre, sans y avoir librement consenti.

605. Entre deux égaux, l'inégalité doit évidemment provenir d'une augmentation chez l'un, ou d'une diminution chez l'autre, ou de ces deux causes à la fois; il ne suffit pas que cette augmentation ou cette diminution portent sur un droit quelconque, il faut encore qu'il y ait collision entre deux droits, car c'est la collision *seule* qui peut arrêter le droit dans son irrésistible cours (362). On comprend facilement comment le droit de l'individu peut augmenter ou diminuer : aux droits égaux fondés sur la nature, ajoutez des droits inégaux appartenant à la personne, vous aurez des résultats inégaux (356). Romagnosi explique très-bien la nature de cette inégalité (*a*) : le droit naturel d'indépendance, dit-il, peut se subdiviser en trois autres droits distincts : le droit de conservation et de perfectionnement, le droit de défense, et le droit d'employer les moyens que nécessite l'exercice des deux premiers droits; mais en usant de ces moyens, je pourrais quelquefois en priver d'autres hommes; puis-je raisonnablement leur imposer cette privation pour ma propre utilité? S'ils n'en sont pas d'ailleurs empêchés légitimement, ils ont, aussi bien que moi, droit aux moyens que je pourrais employer; il y a d'égales raisons, un égal droit de part et d'autre; la collision ne change rien à l'état des choses, et je ne puis leur ravir les moyens qu'ils possèdent. Mais supposons qu'ils aient violé mon droit, et que précisément cette injustice est la cause de la nécessité dans laquelle je me trouve de faire cesser le tort qu'ils me causent. Alors les positions changent : celui qui m'a offensé est la cause injuste du tort que j'éprouve; une cause injuste, en s'opposant à la raison, au droit, à l'ordre, n'a plus aucun appui dans l'ordre ou dans le droit; de mon côté, j'ai le droit d'user de tous les moyens pour repousser l'injustice qu'on m'a faite; j'ai par conséquent le droit de faire cesser l'action nuisible de mon agresseur, sans qu'il ait celui de s'y opposer.

606. Ainsi, une action injuste qui cause du dommage à autrui peut

(*a*) *Genesi del dritt. pen.*, t. I, § 44.

enchaîner le droit d'indépendance de celui qui la commet, et par conséquent le rendre inférieur au droit d'autrui ; et dans ce cas, celui qui a été lésé pourra quelquefois obliger l'autre à former avec lui une société déterminée, si de cette société doit dépendre sa sûreté ou son bien-être qui ont été mis en danger par une action injuste.

607. On voit par là quelle est la condition requise pour que la collision puisse suspendre un droit (605) : le bien-être et la sûreté personnelle sont des biens auxquels nous avons droit l'un et l'autre en vertu de notre indépendance naturelle ; dans l'hypothèse que l'un ne puisse les obtenir sans que l'autre les perde, il y aura collision entre deux droits égaux (362). Cependant, j'ai le droit de me soustraire à une injustice, et mon adversaire n'a pas le droit de continuer à me la faire subir ; son droit est évincé par le mien, et je puis, si ma défense ou le redressement du grief l'exige, lui imposer une association durable.

608. Il peut donc exister certains faits qui produisent entre les individus des relations telles qu'ils se trouvent obligés à s'associer d'une manière stable, et qu'ils ne peuvent se soustraire à cette obligation, sans violer les lois de la nature ; ces relations peuvent résulter ou de l'ordre physique, ou de la libre volonté, ou de la force irréfragable du droit. C'est ainsi que nous résolvons le problème fondamental que nous nous posions tout à l'heure (597) : ces relations diverses (599) doivent produire des devoirs divers, des lois différentes, car, comme nous l'avons vu (206, 347), les devoirs sont la conséquence des relations. Examinons séparément ces différentes sortes de devoirs et de lois.

CHAPITRE II.

LOIS QUI PRÉSIDENT A LA FORMATION DES SOCIÉTÉS NATURELLES.

SOMMAIRE.

609. Observation des faits; — 610. lois qui en résultent : céder à la nécessité, — 611. respecter les droits d'autrui. — 612. Durée plus ou moins longue de ces sociétés. — 613. Influence de la première loi sociale. — 614. Formation de l'autorité.

609. La formation des sociétés naturelles est un fait indépendant de la volonté de ceux qui les constituent (602) : inconnus les uns aux autres, ils sont associés d'une manière stable par le pouvoir irrésistible des causes matérielles; ils sont réciproquement obligés les uns envers les autres au devoir général de toute société humaine, à celui de faire le bien (314); ils ne peuvent eux-mêmes limiter la fin générale de leur société, ni les moyens qui font atteindre cette fin; ils sont associés de la manière la plus complète possible (447) et sont obligés de s'employer ensemble à se procurer mutuellement une vie heureuse.

Les lois qui les devront diriger résultent de leurs relations mutuelles : un fait soumis à des conditions physiques, indépendantes de la volonté des associés, ne peut évidemment, par lui-même, produire aucun changement moral dans les associés; ils conservent tous les droits et tous les devoirs qu'ils avaient auparavant, en y ajoutant seulement les devoirs généraux propres à toute société humaine; car, par leur union matérielle, ces devoirs sont devenus actuels pour eux. Si deux amis sont jetés par la tempête dans une île inhabitée, ils y formeront une société égale; mais si cette plage est déjà occupée, les premiers habitants ne perdent rien de leurs droits sociaux, et les deux naufragés n'auront d'autres droits que celui de défendre leur vie et de réclamer, s'il le faut, l'assistance des autres. L'enfant, à sa naissance, n'a d'autre droit personnel que celui de recevoir le secours de la famille, et cela, parce qu'il en a un impérieux besoin; la nature a confié ce droit à la garde de l'amour paternel : mais, à la naissance d'un enfant, les parents ne perdent aucun de leurs droits domestiques; au contraire, ils les étendent à un nouveau sujet, lequel à son insu devient membre de la famille et a besoin d'être secouru par elle.

Tous ces faits et autres semblables ne constituent par eux-mêmes aucun accroissement ou diminution de droits; on ne peut sans inhumanité abuser

du malheur ou de la condition d'un autre, et ajouter à son infortune les vexations d'une servitude forcée (*a*). Les malheureux, les faibles ont toujours *droit*, comme hommes, à l'assistance des hommes avec lesquels ils sont associés ; leur malheur donne plus de force à ce droit, et le devoir d'humanité leur accorde au moins imparfaitement le droit *d'obtenir cette assistance en proportion de leurs vrais besoins*. Remarquons, cependant, que le malheureux qui a un certain droit à l'assistance, est obligé de son côté à un juste retour de reconnaissance, et même à compenser, comme il peut, le service qu'on lui rend : réclamer un secours tout gratuit, quand on peut le payer, c'est une sorte d'injustice qui favorise la paresse.

610. Ces considérations nous indiquent déjà quelles sont les lois qui président à la formation des sociétés naturelles et nécessaires : c'est d'abord la loi de la *nécessité*, que nous rencontrons dans toutes les opérations de toutes les causes physiques ; cette terrible loi de la nécessité, qui fixe irrévocablement notre sort, exige que le sage exerce, sous son influence, toutes les vertus compagnes de la nécessité, la patience, la constance, la résignation, etc. Mais dans cette loi fatale, nous devons considérer l'action providentielle du suprême modérateur de l'univers ; la raison nous dit qu'à ce point de vue, nous devons déposer toute inquiétude, et que loin de nous y opposer, nous devons nous soumettre avec joie aux conseils profonds de Celui qui nous impose une dure loi : on voit comment on peut dire, dans ce sens, que la société naturelle doit être aussi volontaire (570).

611. Une autre loi résulte de ces relations, la loi de la *possession*, qui est la conséquence nécessaire de l'indépendance naturelle, et de l'égalité spécifique de tous les hommes (360). Quiconque possède légitimement, ne peut être dépouillé que par le droit évident et certain d'un autre (*b*); or, nous supposons ici que les associés ont, comme hommes, des droits parfaitement *égaux;* ils ne peuvent donc se dépouiller mutuellement, et demeurent tous deux en *possession* de ce qu'ils avaient antérieurement à l'association.

612. Enfin, une troisième loi est celle de la *durée :* elle résulte du fait qui a été l'occasion de ces sociétés : si ce fait est la cause purement accidentelle de l'association, comme un naufrage, on n'en pourra guère déduire la durée des relations sociales ; mais quand ce fait est une cause constante, le mariage par exemple, il nous indique la volonté du Créateur (112) par rapport à la durée ; il nous impose des devoirs et nous accorde des droits, afin que nous puissions accomplir la volonté divine ; aussi longtemps que cette volonté divine, manifestée par les faits, l'exigera, la société naturelle ne pourra évidemment pas se dissoudre.

613. Ces lois dérivent de la nature même des sociétés particulières qui existent entre les individus déterminés qu'elle trouve en possession de droits

(*a*) Grotius blâme avec raison cette loi romaine qui établissait le droit d'épave, et qui accordait au fisc les dépouilles que la tempête jetait sur le rivage de la mer.

(*b*) V. Bolgeni. *Il possesso*, nº 1.

également déterminés : ces sociétés, résultant de faits inévitables, engendreront des devoirs également inévitables ; mais, comme les faits peuvent être la cause constante ou seulement accidentelle de ces sociétés, de là des caractères sociaux différents ; quels qu'ils soient, l'observation de la loi principale de toute société, de la loi de la *bienveillance*, peut donner à ces assocations naturelles et nécessaires toute la félicité qu'elles peuvent réclamer : il n'est besoin, pour les rendre heureuses, d'aucun contrat social. C'est la nature elle-même, sans laquelle le contrat n'aurait aucune force, c'est la nature qui donne au faible plus qu'il n'oserait demander, plus qu'il ne pourrait obtenir par le contrat le plus avantageux.

614. De ces lois dérivent, à leur tour, celles qui produisent l'autorité dans ces sociétés : si la cause de la société est *accidentelle*, la nature ne manifestant aucun but social, et chacun des associés conservant ses droits, l'autorité résidera dans ceux qui la possédaient auparavant ; si la cause de la société est *constante*, la nature nous montrera où doit être le pouvoir, et donnera ordinairement à celui qui en est le dépositaire, la force et la volonté de l'exercer ; comme nous l'avons déjà vu (470 et suiv.), le *fait* deviendra le *droit*, et l'autorité sociale ira naturellement se fixer dans ceux qui réunissent la supériorité de droit à la supériorité de fait.

CHAPITRE III.

LOIS QUI PRESIDENT A LA FORMATION DES SOCIÉTÉS VOLONTAIRES.

ARTICLE I.

LOIS GÉNÉRALES.

SOMMAIRE.

615. Différence entre la société volontaire et la société naturelle. — 616. En quel sens ces sociétés sont libres ; — 617. elles ont le pouvoir de se régir elles-mêmes. — 618. Applications. — 619. Conclusions : la liberté est une vraie *autonomie* dans le sujet agissant; elle est infinie en Dieu ; elle a divers degrés dans les êtres créés, d'après leur nature et leurs relations ; elle n'est pas la même dans l'état *rudimentaire* et dans l'état de *perfection ;* toute loi n'est pas un mal par elle-même. — 620. L'égalité individuelle est la base des sociétés volontaires ; — 621. la fin de ces sociétés est un bien particulier; leur lien est dans le consentement mutuel. — 622. Différence entre ce consentement et le Contrat social : nous admettons des obligations naturelles; — 623. le consentement vient y ajouter des obligations positives ; — 624. Lois de ces sociétés : le sujet est libre, l'entrée de ces sociétés est libre ; les conditions sont également libres ; les obligations sont conditionnelles ; elles se dissolvent de commun accord, ou par le fait des conditions non remplies. — 625. L'inégalité de fait peut se rencontrer dans l'individu avec l'égalité de droit. — 626. De là l'inégalité sociale — 627. où l'inférieur cède à la nécessité naturelle et non à la supériorité du pouvoir. — 628. L'inégalité des conditions, même entre des agents libres, résulte de la fin particulière d'une société.

615. Dans les sociétés naturelles, c'est la nature, ou plutôt son divin auteur qui est le véritable principe de l'association : l'action divine s'étend également à la loi première qui forme ces sociétés, aux faits particuliers qui produisent les relations particulières, et aux lois particulières qui résultent de ces faits ; tout ce que l'homme peut faire ici, c'est de vivre dans la société où la nature l'a placé, c'est d'obéir aux lois que la nature lui impose, et de faire, comme on dit, de nécessité vertu. Dans les sociétés volontaires les choses se passent tout autrement : bien que l'homme soit enveloppé de tous côtés par les liens généraux de société auxquels il ne peut se soustraire, il est néanmoins libre de déterminer lui-même ses relations particulières, de s'associer à tel individu plutôt qu'à tel autre, dans tel pays plutôt que dans

tel autre. Mais cette liberté de droit est toujours soumise, de fait, à certaines lois psychologiques nécessaires; de là certaines lois morales qui président aux libres associations. De plus, cette liberté de droit n'empêche pas que, de fait, l'homme n'éprouve certaines tendances physiques ou morales qui le dominent plus ou moins, car l'homme ne peut exercer sur la nature matérielle une domination absolue; cette domination se réduit d'ordinaire à mettre les êtres matériels dans des conditions telles, que leur action nécessaire produise à peu près l'effet voulu par l'homme. La nécessité finale lui imposera donc plusieurs lois physiques qui influeront sur la détermination de sa volonté (94); cette influence n'est pas aussi absolue que celle du devoir moral, mais souvent elle est plus efficace pour la plupart des hommes, qui suivent plus communément les inclinations des sens que les conseils de la raison. On appelle *loi psychologique* cette constance et cette identité des impressions sensibles, qui fait que l'homme subit ordinairement leur influence : cette loi psychologique produit des effets certains, mais elle n'entraîne pour l'homme aucune obligation de droit. Nous pouvons également donner le nom de loi *physiologique* à cette influence constante de la sensibilité par rapport à l'instinct social, à l'action spontanée qui forme la société, comme nous appelons loi *morale* la règle de nos actions volontaires et raisonnables (731). Il nous faut donc traiter maintenant des lois psychologiques et des lois morales.

616. Etablissons d'abord le sens exact du mot *libre*, lorsque nous disons d'une société qu'elle est libre et volontaire; ce mot, dans le droit social, a plusieurs acceptions différentes : ainsi on dit, dans des sens évidemment divers, qu'on ne peut donner des lois qu'à un être *libre*, que l'homme *libre* ne peut être en même temps esclave, que celui qui obéit n'est pas *libre*, etc.

617. Nous entendons par *libre* ce qui est opposé à nécessaire; quand un obstacle nous arrête dans notre action ou nous impose une certaine nécessité de ne pas agir, nous ne sommes plus libres; la notion de la liberté exclut donc les obstacles, mais cette exclusion n'est pas le premier élément de la liberté, comme le prétend Romagnosi. On ne peut appeler obstacle une nécessité intérieure qui peut n'être que la qualité naturelle d'une impulsion primitive, et cependant cette nécessité est inconciliable avec la notion de la liberté; l'homme, en proie à une violente passion, prétend, à tort il est vrai, qu'il n'est pas libre, qu'il ne peut résister, qu'il est entraîné par sa passion. Le sens primitif, essentiel du mot *libre* répond très-bien au mot grec αὐτονομος, *qui se règle lui-même;* cette expression nous fournit, dans son étymologie, l'origine des différentes significations du mot libre : le pronom αυτος est sujet et régime tout à la fois; celui qui dirige νέμει, est en même temps dirigé; de plus, il peut être appliqué à une foule de sujets différents, soit simples, plus ou moins complexes, et modifier ainsi, de mille manières différentes, le sens primitif du verbe νεμειν. Appliquons ce pronom aux sujets que nous présente le droit social, c'est-à-dire aux individus et aux sociétés (58 et suiv.).

618. Parmi les différentes facultés de l'individu, la volonté seule nous

offre un caractère d'autonomie : elle seule par conséquent est libre; la sensibilité, l'intelligence sont des facultés *nécessaires;* elles reçoivent de leur objet et du dehors une impulsion nécessaire. Quand la volonté est sous l'influence du Bien infini que la raison lui découvre (97) en lui indiquant en même temps le moyen nécessaire pour acquérir ce bien, aussitôt la volonté est liée, elle n'est plus libre; car loin de la considérer comme se réglant elle-même, nous la voyons moralement nécessitée par la *raison* et par la *fin;* la volonté évidemment ne change pas elle-même de nature, mais nous l'envisageons sous un point de vue différent; en considérant la cause de ses déterminations, nous voyons que cette cause est la volonté elle-même dans l'acte naturel, *physique*, tandis que dans l'acte *moral*, envisagé dans sa moralité, c'est la loi qui oblige la volonté. Ce que nous disons de la volonté nous pouvons le dire de l'individu qui veut; il est libre quand l'acte tout entier (46) est le produit de la volonté guidée par la raison; mais dès que l'individu ne se dirige et ne se meut pas lui seul, dès qu'il est dans la dépendance d'une loi ou d'un homme, nous disons qu'il n'est plus tout à fait libre, bien qu'il agisse par un effet de sa volonté : car nous ne regardons plus son action comme l'effet propre de l'individu tout seul (426).

Les sociétés ont aussi une certaine unité, une sorte d'individualité qui leur est propre; comme sociétés, elles ont aussi une action qui leur est propre et que nous appelons action sociale. Quand cette action est produite totalement et exclusivement par la société elle-même, nous disons que cette société est *libre;* quand, au contraire, cette action est soumise à une autre influence quelconque nous disons qu'elle est *dépendante*. De là vient qu'en considérant, dans un Etat, le souverain et les sujets, nous ne pouvons dire que les sujets sont libres, parce que leur action est subordonnée à la volonté du souverain, laquelle est distincte, nous l'avons vu, de la volonté des sujets; au contraire, si nous considérons l'Etat comme un seul tout qui comprend le souverain et les sujets, nous disons qu'il est libre quand il ne dépend pas d'un Etat ou d'un souverain étranger.

619. De ces considérations nous pouvons conclure :

I. Que la notion fondamentale de la *liberté* exclut d'abord toute idée de nécessité dans l'action d'un être.

II. Cette exclusion doit être appliquée à l'individu agissant dans toute son extension, et d'après toutes les lois de sa nature.

III. L'acte libre par excellence est celui qui possède en lui-même et en lui seul sa raison d'être, et qui trouve en lui-même sa propre existence ainsi que la matière, la force, l'idée, et la fin de toute son action; c'est la notion de l'acte créateur qui subsiste éternellement, et qui est Dieu lui-même.

IV. Tous les êtres inférieurs à l'homme, dont la nature est d'agir par une nécessité intérieure, n'ont d'autre liberté que celle qui consiste dans l'exemption d'une nécessité extérieure. Ainsi, une pierre, qui est déterminée par sa nature à graviter nécessairement, sera libre quand elle n'est mue par aucune cause extérieure; on dit qu'une plante est libre quand rien n'arrête

sa végétation spontanée; une brute est libre quand on ne fait aucune violence à son instinct. L'homme, qui dans un grand nombre de ses opérations est naturellement affranchi de toute détermination, de toute nécessité intérieure, peut se dire naturellement libre; cependant, il doit subir des influences extérieures qui diminuent son *autonomie*, et agissent sur ses déterminations; il sera d'autant moins libre qu'il aura moins en lui seul la cause totale et adéquate de son action.

V. Comme tout être créé fait naturellement partie de différents *touts* subordonnés les uns aux autres (14), tout être sera *libre* ou *dépendant* selon qu'il est rapporté à un tout plus petit ou plus grand; car un être est nécessairement *soumis* à des lois d'autant plus nombreuses qu'il a des relations plus multipliées. Ainsi, un gaz en se combinant avec une base salifiable subit la loi du composé, perd une partie de ses opérations et cesse d'être libre; ainsi le sel qui en résulte, perd en partie ses forces natives, quand il sert à l'alimentation d'une plante et subit les lois de la nature végétative; cette plante qui est à l'usage de l'homme est transformée par lui de mille manières différentes. Les mêmes lois apparaissent dans l'ordre moral : la volonté qui, prise à part, est psychologiquement libre, est soumise, dans l'individu, aux lois de la raison; l'individu, dans la famille, est soumis aux lois de l'ordre domestique, l'ordre domestique à celles de l'ordre civil, l'ordre civil aux lois politiques, etc. Ainsi, plus sont étendus les biens auxquels on participe, plus aussi sont nombreuses et compliquées les lois auxquelles on se trouve assujéti.

VI. Cet assujetissement, cette dépendance, qui est une diminution de la liberté, relativement à une condition plus simple, plus élémentaire, constitue néanmoins, pour l'homme, un état véritablement naturel, quand nous considérons l'être libre dans la plénitude de son développement : comme citoyen, comme membre d'une famille, comme homme, l'individu reste libre, bien qu'il soit soumis à des lois civiles, domestiques, et morales; le citoyen reste libre, parce que ces lois, étant essentielles au citoyen, ne peuvent diminuer son autonomie propre, et l'on est toujours en droit de dire qu'en agissant d'après la loi, il n'est déterminé que par sa qualité de citoyen. Nous pouvons appeler la liberté des substances inanimées, liberté *matérielle*, celle des animaux, liberté *spontanée* ou d'instinct, celle de l'homme, exempt de toute nécessité intérieure, liberté d'indifférence ou *libre arbitre*, celle de l'homme qui n'est pas lié par une obligation, liberté *morale*; on peut l'appeler *individuelle*, quand l'homme est exempt de toute obligation non naturelle; *domestique*, quand il est exempt de tout devoir en dehors de sa propre famille; *municipale*, quand il est indépendant de toute autre municipalité; *nationale*, quand il n'est soumis qu'aux lois de sa propre nation.

VII. Bentham n'a pas compris la véritable notion de la loi, quand il dit (*a*) que toute loi est un mal, puisqu'elle restreint la liberté; et que le

(*a*) *Œuvres*, t. I, c. 10.

législateur ressemble au médecin qui de différents maux doit choisir le moindre. Ce publiciste aurait raison de parler ainsi, si son observation ne portait que sur les lois pénales; mais étendue à la généralité de toutes les lois, elle nous conduirait à cette étrange conséquence que la raison est un mal pour l'homme; car sans cette faculté, il serait exempt de la règle qu'elle impose à sa volonté, à ses passions et à ses appétits.

Non, la loi civile ne restreint pas notre liberté d'une manière *absolue;* elle restreint la liberté *individuelle*, la liberté *domestique*, mais c'est pour nous élever à la condition de *citoyen* et nous donner les avantages que cette condition nous procure. C'est la nature même de l'homme qui l'arrache à la vie d'isolement, à une liberté sauvage, pour le faire participer à des biens plus grands que la liberté individuelle; cela n'est pas plus un mal, que d'enseigner la vérité à un ignorant à qui on enlève la liberté d'être dans le faux, que de donner à manger à des gens affamés qui, une fois rassasiés, n'auront plus la liberté de manger encore. Une loi juste qui met l'homme dans sa condition naturelle, ne diminue pas la liberté humaine, elle la modifie pour la compléter.

Montesquieu est donc dans l'erreur, quand il appelle la liberté, tantôt une sûreté personnelle, tantôt le sentiment de cette sûreté, tantôt le droit de n'être pas contraint à ce que les lois n'imposent pas, et de pouvoir faire ce qu'elles permettent; ce publiciste n'a pas vu que la liberté d'un être repose avant tout sur la nature de cet être : car, dès qu'on impose à un être une nécessité contraire à sa nature, il cesse d'être libre, il n'a plus en lui-même la cause formelle de son action. On voit par là que la diminution de la liberté dans un ordre inférieur, est un vrai bien, en tant que cette diminution doit nous faire participer aux biens d'un ordre supérieur.

620. Après avoir ainsi fixé la valeur des mots et des idées, il nous faut examiner les lois qui président à la formation des sociétés fondées par la libre volonté des individus : chacun ne dépend ici que de sa propre détermination, car si quelqu'un dépendait de celle d'un autre, l'association ne serait plus libre pour lui. Cette mutuelle indépendance provient de l'*égalité des droits individuels*, de l'égalité *individuelle*, différente de l'égalité *naturelle;* celle-ci suppose seulement des deux côtés une même *nature*, celle-là rend les individus égaux comme individus, au moins dans les relations que le droit établit entre eux (354).

621. Comment se fait-il que des individus égaux et indépendants contractent l'obligation d'une société *durable?* Nous avons vu que toute obligation restreint la liberté, que cette restriction est un mal par elle-même (618), et que la volonté ne peut vouloir le mal pour lui-même, mais seulement en vue d'un bien qui en peut résulter. Une société libre est formée par le désir d'obtenir un bien, et comme ce bien n'est pas le bien infini, ni un moyen nécessaire pour l'obtenir (car, dans ce cas, la société deviendrait moralement obligatoire), il s'ensuit que toute société libre est formée par le désir d'obtenir un bien fini, considéré comme tel par ceux qui s'associent.

Mais comme un bien fini ne peut produire une obligation illimitée, la société n'aura pas non plus une durée illimitée (597). Quelle durée lui assigner, quand la volonté ne se trouve liée ni par l'ordre naturel, ni par les droits de l'autorité? il n'y a pour cela qu'un moyen, c'est que l'individu s'oblige lui-même et s'impose un devoir de loyauté (570). Donc toute association libre doit être formée par un consentement volontaire, par un contrat.

622. La nature de ce contrat est toute différente de celle du Contrat social de Rousseau, de Hobbes et de leurs partisans; ici, nous déterminons seulement les individus avec lesquels nous voulons exercer les devoirs sociaux que la nature nous prescrit, tandis que la société elle-même peut toujours être l'œuvre de la nature; ainsi, le mariage, tout en étant une libre union, a néanmoins ses lois propres qui sont déterminées par la nature. Je prie le lecteur de réfléchir à ces deux principes d'association si différents; ils nous donnent le moyen de découvrir où gît le vice d'un sophisme assez commun de nos jours. Après avoir accordé au peuple le droit de choisir ses administrateurs, on affirme qu'il est le vrai souverain, qu'il est son propre maître, *sui juris;* mais choisir un gouvernant, et gouverner soi-même sont deux choses différentes, deux droits différents. Le droit de gouverner, l'autorité est un droit inhérent à la société humaine, naturellement, essentiellement; les électeurs ici ne font autre chose que déterminer l'individu dans lequel ce droit réside, comme le fait, dans l'autre cas, un fait naturel ou la prééminence du droit. Appeler souverain le peuple qui a le droit de choisir ses administrateurs serait aussi ridicule que d'appeler souverain le naufrage qui oblige quelques malheureux à se soumettre au souverain du pays où ils abordent, que d'appeler souverain le hasard de la naissance qui nous fait naître les sujets d'un prince quelconque; l'élection, la naissance, etc., sont la cause matérielle de telle ou telle forme de gouvernement, mais le droit de gouverner et le devoir d'obéir sont fondés l'un et l'autre sur la nature même de la société.

623. C'est la nature qui établit les lois fondamentales des sociétés libres comme de toutes les autres, mais l'homme peut ajouter d'autres lois positives et secondaires; les individus étant libres avant le contrat, peuvent stipuler toutes les conditions qu'ils veulent et les ajouter au contrat par lequel ils renoncent volontairement à la plénitude de leur liberté (415). En cela, ces sociétés diffèrent essentiellement des sociétés naturelles où les devoirs secondaires sont fondés sur un fait naturel, et des sociétés obligatoires où ils sont imposés par la puissance d'un droit.

624. Ainsi, les différentes lois des sociétés volontaires seront les suivantes.

I. Nul ne peut entrer dans ces sociétés sans être vraiment *libre*, car il pourrait s'obliger à des devoirs qu'il serait dans l'impossibilité de remplir. Cette liberté doit être déterminée par certaines conditions dont nous parlerons plus tard; il nous suffit de savoir, pour le moment, que ces conditions se réduisent à cette formule : celui-là seul est libre de formuler une société qui le peut sans violer le droit d'autrui.

II. Nul ne peut être contraint d'y entrer : aussi rien n'est plus absurde que la théorie révolutionnaire et tyrannique de quatre-vingt-treize qui obligeait les peuples d'être libres, et les forçait ensuite d'enchaîner leur liberté, sans condition, dans le Contrat social qu'elle imposait; cette théorie n'était que la conséquence des doctrines philosophiques que les sophistes avaient enseignées auparavant (*a*).

III. Celui qui s'associe librement peut mettre à son adhésion toutes les conditions qu'il lui plaît, d'après les lois de la justice et de l'équité (415).

IV. La violation *grave* de ces conditions peut annuler le contrat, pourvu qu'une nouvelle obligation ne soit pas venue le rendre obligatoire, de libre qu'il était primitivement (600); une infraction légère ne peut légitimer la dissolution des liens de fidélité les plus forts et les plus sacrés, car l'effet ne peut être plus grand que la cause, et de ce contrat politique dépendent d'ordinaire de graves intérêts temporels, et même des intérêts moraux d'une grande importance.

V. Cette violation est grave, quand elle détruit directement, en totalité ou en majeure partie, le bien particulier que la société avait en vue; il faut que cette destruction soit certaine; il ne suffit pas d'une simple apparence : car une probabilité quelconque ne peut contrebalancer la certitude du droit opposé; il faut de plus qu'il y ait mauvaise foi dans la violation, car s'il y avait bonne foi, il n'y aurait pas de faute (201), et quand il n'y a pas de faute, les droits ne diminuent pas entre égaux (606). La volonté unanime de tous les contractants peut aussi dissoudre la société : car chacun d'eux, pouvant se dépouiller d'un droit *non-obligatoire* (349), pourra, avec le consentement des autres, renoncer à son propre droit, et délier les autres du devoir qui correspond à ce droit. Ainsi, libre entrée, conditions libres, obligation conditionnelle, telles sont les principales lois morales des volontaires; leurs lois physiologiques nous feront encore découvrir d'autres obligations morales.

625. Une association volontaire ne prend le nom de société qu'autant qu'elle est gouvernée par une autorité : or, parmi des hommes individuellement égaux (620), il n'y a pas de raison d'attribuer l'autorité à l'un plutôt qu'à l'autre; la société sera donc égale (519 et suiv.), et l'autorité ne pourra se trouver que dans le consentement général. Mais cette égalité de droits n'est pas ici la cause, mais seulement une condition de la société; la cause effective est le bien fini que les associés veulent obtenir (621); or, ce bien peut être pour chacun d'eux plus ou moins important que la part de liberté à laquelle chacun renonce en s'associant; ainsi, le serviteur trouve plus d'avantage que le maître dans leur libre association; il préfère servir que de mourir de faim, tandis que le maître préfèrerait renoncer au service d'autrui que de perdre sa propre liberté.

626. Il est évident que celui qui doit perdre plus qu'il n'obtient dans une association, préfère ne pas s'associer; tandis que celui qui y gagne plus

(*a*) V. Haller, *Restauration de la science politique*, liv. I.

qu'il n'y perd, s'associera au prix de sa propre indépendance. On doit donc reconnaître dans celui qui a moins de besoins, une supériorité de droit qui ne vient pas précisément de sa *supériorité de fait*, mais plutôt du *consentement* d'un individu plus faible et plus malheureux qui reconnaît cette supériorité de fait. C'est ainsi qu'*en toute justice*, la supériorité de fait devient une supériorité de droit, même entre ceux qui ont des droits égaux (481); cette autorité sera parfaitement juste, parce que le consentement a été volontaire et que la matière est égale, chacun des contractants ayant obtenu ce qu'il voulait, un bien plus grand au prix d'un moindre sacrifice.

627. L'inférieur a sacrifié son indépendance : mais à qui l'a-t-il sacrifiée? au supérieur? nullement; il l'a sacrifiée à l'inflexible nécessité sociale qui veut que toute société ait une autorité : il avait besoin de cette société ; toute société a naturellement une autorité, et à cette autorité correspond un devoir de dépendance; car une société ne peut se former à moins que quelqu'un n'accepte ce devoir de dépendance, lequel, étant une charge, ne peut être accepté sans une compensation; et comme cette compensation n'existe que pour le plus faible, c'est lui qui doit et qui veut l'accepter; il cède à la nécessité naturelle et non à l'oppression du plus fort, qui ne fait que se maintenir dans l'indépendance qu'il possède déjà et pour laquelle cette société ne pourrait lui offrir une juste compensation.

628. On voit que l'égalité des droits individuels ne produit pas toujours, dans la société volontaire, l'égalité des droits sociaux actuels, ou l'égalité de condition ; elle produit des droits également inviolables des deux côtés, mais la nature, la quantité de ces droits peut être relativement différente. D'où vient cette différence? Tout effet est proportionné à la cause ; la cause de l'association volontaire est un bien fini, et plus ce bien sera grand, plus aussi le lien social sera fort. Donc, celui qui espère un plus grand bien devra accepter une sujétion plus grande; il sera lié, non par le devoir, mais par l'intérêt, et c'est sa propre volonté qui s'imposera un devoir, lequel cessera dès qu'il aura le droit de retirer son consentement (624). Il y a donc deux sortes de sociétés volontaires, les sociétés égales et les sociétés inégales : examinons les lois qui règlent les unes et les autres.

ARTICLE II.

SOCIÉTÉS VOLONTAIRES ÉGALES.

SOMMAIRE.

629. Dans ces sociétés, c'est la délibération qui produit l'unanimité. — 630. Leurs lois sont : 1° la loi naturelle de la majorité ; 2° la loi positive qui détermine cette majorité ; 3° cette loi sera juste, si elle fait prévaloir l'avis des plus sages. — 631. Conclusion.

629. Quand le *besoin* qui produit l'association est égal dans tous les membres, il se forme, comme nous l'avons vu plus haut, une société égale dans laquelle l'autorité n'est pas localisée par les circonstances individuelles ; elle appartient alors solidairement à la société tout entière, et cela par suite du fait concret de l'égalité réelle des droits individuels (620). Dans ce cas, si chacun avait le droit de disposer en maître de l'autorité, tous les autres en seraient dépouillés, car l'autorité est essentiellement une ; tous en disposeraient également, si tous étaient parfaitement d'accord ; mais cette parfaite unanimité est moralement impossible, au moins pendant un certain temps, à cause de la grande diversité des intelligences, des caractères et des intérêts ; et c'est précisément ce qui fait que dans une société quelconque, il faut quelqu'un qui commande (426). Cependant, comme la société ne peut subsister sans une manifestation actuelle de l'autorité, il faut absolument qu'une société égale soit dirigée au moins par l'*unanimité délibérative*, qu'on appelle aussi unanimité *artificielle ;* il faut absolument que cette société s'oblige à vouloir ce que voudra un nombre déterminé de ses membres. C'est la première condition de son existence, et sans cette condition elle serait exposée à périr en naissant.

630. Examinons maintenant d'après quelles lois se formera cette *unanimité délibérative :* on peut se poser ici une double question ; on peut se demander quelle est l'opinion qui doit prévaloir, quand les lois positives ne déterminent pas encore le mode des délibérations et des décisions ; ou bien, on veut savoir quel doit être le mode à suivre dans les délibérations publiques, quel mode doit être déterminé par les lois positives : ce sont là deux questions très-différentes : la première est une question de justice, la seconde est une question de convenance.

Les lois de l'équité ne reconnaissent entre les possesseurs de droits égaux, d'autre prépondérance que celle du nombre ; par conséquent, s'il n'a été décidé autrement, à l'unanimité des associés, ce sera le plus grand nombre qui fera la loi au plus petit ; en tous cas, pour que la société subsiste, il faut qu'une des deux opinions l'emporte ; et comme il serait absurde que

le plus grand nombre dût céder au plus petit, la majorité à la minorité, il faut évidemment que la minorité soit obligée de céder, d'obéir à la majorité : celle-ci semble se rapprocher davantage de l'opinion générale, unanime; par cela même, elle tend à participer de ses droits (363); et, comme le dit fort bien Romagnosi, toutes choses égales d'ailleurs, il est à supposer que le véritable bien public sera mieux connu du plus grand nombre que du plus petit (*a*).

Cette prédominance naturelle de la majorité suppose que les droits de tous sont parfaitement égaux, et qu'il n'a été créé préalablement aucun droit positif pour qui que ce soit. Mais il arrive ordinairement, quand une société songe à créer l'unanimité délibérative, qu'elle établit, dans le nombre de suffrage requis, un droit positif en faveur de quelques-uns, *pour le plus grand bien de la société*: ce droit positif se fonde sur la *fin* même de la société, et non sur une *égalité de droits;* car le droit ne se manifeste pas encore, il doit être créé par une loi positive qui se propose pour *fin* le plus grand bien de la société; et comme c'est la *fin* qui spécifie l'*acte* (24), c'est le plus grand bien de la société qui doit spécifier, déterminer les conditions auxquelles il faut soumettre l'unanimité artificielle de l'autorité sociale.

Il appartient à la politique spéciale d'examiner ce qui, dans les différentes sociétés, et le plus utile au bien général, le plus en harmonie avec les circonstances, les intérêts de tous, et d'énumérer les différents modes à suivre dans l'émission des suffrages.

C'est l'histoire qui doit enseigner à la politique les influences diverses de ces différents modes : elle lui montrera ce qu'a été à Rome le vote par centurie ou par tribu, au concile de Constance, le vote par nation ou par individu, dans la Convention nationale, la réunion des trois Etats, dans les pays constitutionnels modernes le rôle des colléges électoraux, le nombre des électeurs, le mode de délibération des chambres, etc. Toujours, quand il s'agit de déterminer ces formes diverses, c'est le *bien public* qui doit servir de règle; pour cela, il faut le *connaître*, il faut avoir la *volonté* et le *pouvoir* de le procurer. La perfection de l'harmonie sociale veut donc que tous les associés s'obligent à suivre l'avis de ceux qui, dans l'ordre ordinaire de la nature, sont plus à même de connaître, de vouloir, et de procurer le bien public. La question se complique, quand il s'agit de savoir quels sont ces hommes d'élite dans ces sociétés égales : les uns savent mieux apprécier les intérêts moraux, les autres, les intérêts matériels; quelquefois ceux qui ont moins d'intelligence ont une plus grande droiture de volonté, et réciproquement les plus capables ne sont pas toujours les mieux intentionnés; ceux-ci ont la capacité et n'ont pas le pouvoir, ceux-là ont la puissance et n'ont pas la capacité. Etablir l'harmonie au milieu de ces éléments divers, combiner les lois des délibérations et des suffrages, de manière que la société tout entière obéisse facilement et

(*a*) *Istit. di civil. filos.*, lib. I.

volontiers à la décision des plus capables, des mieux intentionnés, des plus puissants; un tel ouvrage est le chef-d'œuvre de la science politique.

631. Pour nous, qui traitons ces questions moins en publicistes qu'en philosophes, qu'il nous suffise de reconnaître quelles sont les lois morales que la nature elle-même impose aux membres des sociétés égales; or, nous avons vu qu'il doit y avoir *unanimité délibérative;* qu'à moins d'une disposition contraire d'une loi positive, la minorité doit céder à la majorité; qu'en général, il est juste que la délibération et la décision appartiennent aux plus intelligents, aux plus sages, aux plus puissants, à ceux qui, pratiquement et de fait, sont le plus à même de procurer le bien public; enfin, que la volonté du parti qui a la majorité, et que tous reconnaissent unanimement comme ayant la prépondérance, doit être considéré comme une loi qui oblige tous les membres de la société.

ARTICLE III.

SOCIÉTÉS VOLONTAIRES INÉGALES.

SOMMAIRE.

632. Une mutuelle dépendance de *fait* existe entre les membres avant l'existence de ces sociétés; de là vient qu'elles sont assez compliquées et soumises à plusieurs conditions. — 633. Erreur de M. Cousin sur les chartes constitutionnelles, cette erreur est une conséquence du Contrat social. — 634. Vraie notion du gouvernement constitutionnel. — 635. Quelles sont les lois morales des sociétés volontaires inégales ; celui qui y veut entrer est libre; l'entrée est libre aussi; les conditions sont également libres; les obligations sont conditionnelles. — 636. Condition du pouvoir dans ces sociétés; — 637. sa direction générale et particulière.

632. Les difficultés que nous venons d'exposer semblent, au premier abord, ne pas devoir exister dans les sociétés volontaires inégales : ce n'est pas au plus fort à subir des conditions; au contraire, c'est naturellement à lui d'en imposer, à son gré, à tous ceux qui veulent entrer dans sa société. Cependant, la puissance de l'homme n'est presque jamais telle qu'il n'ait pas besoin d'autrui; il arrive d'ordinaire que celui qui commande dans ce genre d'association, n'est pas assez complétement indépendant pour pouvoir toujours faire la loi sans jamais devoir la subir; même en étant supérieur de fait à chacun de ses associés, il est souvent inférieur de fait à la société tout entière. On voit par là que la supériorité de droit l'emporte infiniment sur la supériorité de fait, contrairement à l'opinion du vulgaire qui semble donner la prépondérance à celle-ci; la force du droit commande à mille individus, comme elle commande à un seul; et quand elle est sage, le plus

souvent on lui obéit; tandis que la supériorité de fait qui peut faire trembler quelques individus est souvent impuissante devant la multitude : quelquefois elle en dépend et doit subir des conditions, un contrat, si l'on veut que la multitude se soumette et reste fidèle.

Ces sociétés présentent donc des complications et des difficultés, aussi bien que les sociétés égales ; les individus étant inégaux, et pourtant libres, ils s'appliquent de tout leur pouvoir à garantir leur liberté et les avantages qui en résultent. C'est ce qu'on voit dans la domesticité et le mariage : le serviteur et l'épouse, malgré leur infériorité relative, dictent souvent des conditions au maître, à l'époux, et cela avec d'autant plus d'empire, qu'ils leur sont plus nécessaires ou plus chers. Et dans des sociétés plus vastes, toutes les chartes, les constitutions imposées aux souverains par les peuples, ne sont que des contrats qui résultent d'une association inégale entre des hommes qui possédaient ou croyaient posséder préalablement des droits égaux d'indépendance : moins le peuple croit avoir besoin du souverain, plus les conditions qu'il lui impose seront dures, et comme les usurpateurs sont les moins nécessaires de tous, c'est envers eux que le peuple se montre le plus exigeant, comme on l'a vu en Angleterre, sous Henri I et Guillaume III [LXXVII].

633. Dans son enthousiasme pour le gouvernement constitutionnel, M. Cousin a prononcé des paroles qui ne s'accordent pas avec sa réserve ordinaire en politique, et son éclectisme en philosophie : « pendant longtemps, dit-il, nous n'avons connu que la souveraineté de la force ou de la volonté : l'institution des gouvernements constitutionnels a consacré la souveraineté de la raison (*a*). » Ces paroles sont une injure à l'adresse de tous les gouvernements, de tous les peuples monarchiques : elles ne devaient pas tomber de la plume d'un publiciste aussi poli que réservé ; d'ailleurs elles contredisent la *nature*, qui pendant quarante siècles aurait consacré la violence et l'arbitraire; elles contredisent l'*histoire* qui nous montre également des monarchies et des républiques réellement soumises à cette raison éternelle que M. Cousin ne veut apercevoir que dans les *seuls* gouvernements constitutionnels [LXXXI].

Ce philosophe a été influencé par les changements de fait qui ont eu lieu dans le monde, et par la faveur marquée que les formes constitutionnelles ont obtenue depuis que le Contrat social a modifié les idées et persuadé aux peuples qu'ils avaient un droit *naturel* à l'indépendance politique (529) ; les peuples ont osé proscrire leurs souverains légitimes, ou, traitant avec eux d'égal à égal, ils leur ont imposé des conditions qui garantissent cette égalité : ces conditions égales sont parfaitement justes, quand les droits sont égaux, comme elles sont souverainement injustes, quand les droits sont inégaux. Peut-être M. Cousin entend-il ici, par souveraineté de la raison, l'égalité individuelle de tous les hommes; mais c'est admettre une hypothèse erronée qui nous conduit à cette conséquence (525), que tout

(*a*) *Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIIIe siècle*, leç. 8.

gouvernement légitime est nécessairement démocratique et que tout gouvernement monarchique pur est naturellement illégitime; il s'ensuivrait aussi que, pour établir le règne de la raison, il faut dépouiller les monarques absolus de leur souveraineté. Mais, à vrai dire, c'est plutôt là de la violence que de la raison, comme c'est plutôt la générosité ou la faiblesse, et non la justice ou la raison qui peut porter un souverain absolu à partager son pouvoir avec d'autres.

634. Notre doctrine est plus éclectique : elle se garde de ces exagérations exclusives, tout en admettant que, dans plusieurs cas, les sociétés politiques peuvent être fondées sur des conventions entre des individus qui possèdent un égal droit d'indépendance mutuelle, et qui sont réellement égaux dans leurs besoins et dans leur pouvoir; le nom même de gouvernement constitutionnel suppose que c'est l'accord unanime de tous les membres, de tous les individus qui *constitue* cette forme de gouvernement, ce genre de société.

635. Outre les lois qui sont propres à toute société volontaire, nous pouvons encore assigner les lois suivantes aux sociétés inégales :

I. Celui qui entre dans ces sociétés doit être libre : c'est contre cette loi qu'agissent et les peuples qui changent le gouvernement légitime par le moyen des révolutions, et les philosophes qui veulent décider de la meilleure forme de gouvernement, sans faire attention que la meilleure est celle qui s'appuie *sur le droit* (552) : si leurs doctrines prévalaient, nous verrions bientôt les enfants et les serviteurs se demander aussi quel est le meilleur gouvernement domestique, et si une république d'égaux ne serait pas préférable à la monarchie paternelle.

II. Dans l'action même de s'associer, il faut que tous les membres soient libres, et qu'ils ne soient ni contraints par la violence, ni séduits par la fraude.

III. Les parties contractantes sont libres de fixer les conditions, conformément au but particulier de l'association; et comme ce but n'est pas le même dans toutes les sociétés, les conditions peuvent nous présenter des formes très-différentes; nous traiterons plus au long de ces différences, quand nous ferons l'application de ces théories.

IV. Toute infraction grave aux clauses du contrat, l'annule et rend aux contractants leur liberté primitive.

636. Nous avons dit que l'autorité tend naturellement à se fixer là où le pouvoir existe déjà *de fait;* on voit, maintenant, qu'il s'y fixe sous les conditions librement stipulées par les associés : l'autorité souveraine deviendra une monarchie absolue, quand la communauté abdique toute son autorité; elle ne sera qu'une monarchie apparente, quand elle doit rendre compte de ses actes; elle sera une vraie polyarchie quand le pouvoir est confié à plusieurs.

637. Comme les sujets, le souverain entre dans l'association pour son bien personnel (621); il lui sera donc permis de l'y rechercher, et de l'obtenir : dire que le souverain est obligé de renoncer à tous ses intérêts personnels,

c'est émettre un principe contraire à la justice, c'est ne pas tenir compte de la faiblesse humaine. Distinguons entre la souveraineté et le souverain : assurément la souveraineté est une abstraction qui n'a aucune famille, aucun besoin matériel ; le souverain est un homme comme tous les autres ; comme eux, il a le droit de pourvoir à ses besoins, à ses intérêts ; il ne prétend pas y renoncer en s'associant ; au contraire, *pourvu qu'il respecte les droits d'autrui,* il a toute liberté d'user de ses droits à son propre avantage. En ce sens, le bien du souverain est voulu par la société, car ce bien est la fin de l'association tout comme le bien du peuple. On doit donc distinguer la fin de la société, selon qu'on la considère d'une manière abstraite ou d'une manière concrète, selon que cette fin est assignée par la nature ou par la volonté de l'homme.

CHAPITRE IV.

LOIS QUI PRÉSIDENT A LA FORMATION DES SOCIÉTÉS OBLIGATOIRES.

ARTICLE I.

SOCIÉTÉS OBLIGATOIRES EN GÉNÉRAL.

SOMMAIRE.

638. Société obligatoire; — 639. ses lois : elle est basée sur un droit *certain, modéré, humain.* — 640. Cette société peut être constituée d'une manière pacifique ou violente.

638. Les sociétés obligatoires, nous l'avons vu, sont formées par la supériorité du droit de celui qui règle l'association : un peuple vaincu dans une guerre juste, peut être non-seulement *forcé*, mais encore obligé en conscience de s'associer à son vainqueur ; un père peut obliger son fils à séjourner dans tel collége ; un supérieur religieux peut obliger son inférieur à demeurer dans tel ou tel lieu déterminé ; un maître, en prenant un domestique à son service, l'associe en quelque sorte à tous les habitants de la maison. Il n'y a guère de société où l'obligation ne soit l'origine de quelque lien social ; ce qui prouve à l'évidence que la société n'est pas toujours un effet de la *libre* volonté (446).

639. La loi fondamentale des sociétés obligatoires, c'est la proportion qui doit exister entre le devoir et le droit, entre l'exécution et le devoir. Le droit qui forme la société doit être un droit *certain*, par la raison que le droit à l'indépendance naturelle qu'il élimine n'est pas un droit douteux. Il faut de plus que, dans son application, le droit ne dépasse pas ses justes limites, modération toujours difficile quand on a la force en main. Enfin, le but particulier de l'association ne doit jamais nuire à la fin générale de toute société humaine ; loin d'appliquer la loi générale de la *sociabilité*, on la détruirait en agissant autrement (437, 494 et suiv.).

640. Dans l'application de ces lois, il faut encore faire attention à la manière dont la société s'établit, si elle est fondée pacifiquement ou par l'intervention de la force : dans le premier cas, tous les droits dérivent de

la nature, ou d'une convention; dans le second, nous voyons se produire les droits de la guerre ou de la conquête; nous avons suffisamment parlé des premiers : il nous reste à dire un mot des autres, et à montrer comment, dans les sociétés établies par la *violence*, le droit use quelquefois de la force pour changer la forme et l'action de la société.

ARTICLE II.

SOCIÉTÉS ÉTABLIES PAR LA VIOLENCE.

SOMMAIRE.

641. Analyse du droit qui produit une société obligatoire. — 642. Ce droit renferme l'idée d'une justice ordonnatrice — 643. et qui tend à venger l'ordre. — 644. L'autorité réside ici dans la partie offensée. — 645. Cet élément de la justice entre nécessairement dans le droit pénal. — 646. En quel sens la juridiction est exigée dans le droit pénal. — 647. On redresse les inexactitudes de Grotius à ce sujet. — 648. Extension du droit d'association; — 649. à qui ce droit s'applique, quand il s'agit d'une personne morale. — 650. Les fautes de la société retombent principalement sur la société. — 651. Les membres de la société peuvent être coupables individuellement ou solidairement. — 652. Des causes qui déterminent l'esprit public; — 653. leur influence sur les faits que pose la société. — 654. Application au droit pénal. — 655. De la double fin du droit d'association. — 656. Double notion de la servitude. — 657. Le droit d'association est réglé par la nature. — 658. Résumé.

641. Dans le cas de *violence*, le droit qui forme une société obligatoire est toujours produit, ou par l'injuste attaque d'un agresseur, ou par la violation de l'ordre qui détermine les relations des deux parties (607). La première des lois que nous venons d'indiquer ne peut recevoir son application, qu'en déterminant d'abord avec clarté, quelle est la valeur et l'extension du droit de la partie offensée; or, celle-ci a évidemment le droit d'exiger la réparation du dommage qu'on lui a fait, et d'empêcher qu'on ne lui en fasse à l'avenir; elle pourra donc exiger de l'autre partie des actes réparatoires, des actes de soumission et d'humiliation, la restitution de l'objet volé ou d'un objet équivalent, et, pour une offense personnelle, une sorte de soumission, de servitude personnelle; elle pourra aussi empêcher que ces injures se renouvellent, et pour cela, elle peut mettre des bornes aux ressources de son ennemi, à sa liberté d'action, etc. C'est ainsi qu'on procure le rétablissement de l'ordre par une légitime modification dans les droits que possédaient antérieurement les deux adversaires.

642. Mais l'agresseur ne viole pas seulement un *droit particulier*, il porte encore atteinte à l'*ordre social* (135), il offense par là même l'auteur de cet ordre : celui-ci est entravé dans son action conservatrice,

et ne pouvant produire l'effet voulu, il est comme privé d'une partie de son être et de ses droits. C'est là un grave désordre, et le principe de ce désordre, c'est la volonté coupable qui a posé le fait, et non le fait en lui-même; l'ordre extérieur est rétabli par une juste réparation, et les faits sont en quelque sorte replacés dans leur premier état. Mais on n'a pas agi sur la volonté du coupable : car les deux adversaires étant naturellement égaux, l'un ne peut être le régulateur de l'autre; cependant l'injure qui a été faite à l'ordre social et à son auteur doit toujours être réparée.

643. Or, c'est l'auteur même de l'ordre, qui le rétablira dans la volonté de celui qui l'a violé : il imprimera à cette volonté un mouvement vers l'ordre, proportionné à l'impulsion qui la poussait au désordre; et comme elle était attirée par un bien qui flattait ses passions (156), il faut qu'elle soit ramenée à l'ordre par un mal qui tourmente et guérisse ses mauvais appétits.

La justice veut qu'à la faute corresponde une peine infligée à la volonté coupable par l'auteur de l'ordre; de sorte que l'agresseur aura toujours à satisfaire à l'ordre social et à son auteur, alors même que la partie offensée pardonnerait entièrement à celui qui l'a offensée, et n'exigerait de lui aucune compensation (353 et suiv.).

644. Mais où est ici le régulateur suprême? je ne vois que deux adversaires qui se disputent : c'est la *lutte* même qui montre qu'il existe entre eux des relations, et qu'ils sont unis au moins par les liens de la société générale (322) : il existe par conséquent pour eux, un principe d'autorité sociale (420), principe abstrait, qui les dirige vers la fin de la société générale vers le bien. Mais dans lequel des deux contendants, cette autorité aura-t-elle une existence réelle, lequel des deux la possèdera légitimement? Ce sera évidemment celui qui est supérieur en droit, et qui a pour lui les droits de l'ordre (*a*). La partie offensée est donc investie de l'autorité sociale, l'injuste agresseur doit naturellement lui être soumis, il doit être ramené à l'ordre par tous les moyens que la prudence suggèrera à l'autorité.

645. Ainsi se forment l'idée de la supériorité naturelle de celui qui souffre l'injustice sur celui qui la commet, et l'idée de la culpabilité qui attire sur ce dernier un châtiment, une peine qui puisse le remettre dans l'ordre. Ces idées sont si générales, si naturelles, si constantes, que la démonstration que nous en avons donnée semblera peut-être à plusieurs inutile et superflue. Mais nous avons cru devoir combler une lacune que Romagnosi et d'autres jurisconsultes ont laissé subsister dans cette partie du droit pénal; ces auteurs paraissent non-seulement exclure toute *vengeance* particulière, mais aussi toute *justice vindicative*. Sans doute, la vengeance privée est un mal, parce que c'est une passion égoïste qui cherche sa propre satisfaction dans le malheur d'autrui; mais la justice vindicative, en infligeant une peine sensible, cherche plutôt le bien du coupable, elle

(*a*) « Qui habet sanum judicium rationis ex quo possit alterius delictum corrigere, quantum ad hoc est superior habendus. » S. Thomas. *Summ.*, 2, 2, q. XXXIII, art. 3, ad 2[um] et 3[um].

veut le ramener, par le repentir, vers l'ordre qu'il avait abandonné ; elle veut le bien de la société, elle veut empêcher que celle-ci ne regarde comme bon et avantageux ce qui est mauvais et coupable. Là est la vraie force de la pénalité : dès que vous lui ôtez sa véritable fin, qui est de rétablir l'ordre dans les esprits, dans les cœurs et dans les faits, le châtiment qu'on inflige au coupable se confond avec la peine qu'on fait souffrir à un fou ou à un animal, pour les empêcher de répéter un acte nuisible, par le moyen de l'impression matérielle qu'une peine sensible produit en eux [LXXXII].

646. L'analyse que nous venons d'esquisser, nous montre aussi l'inexactitude de quelques idées de Grotius (*a*) : cet éminent publiciste prétend qu'il nous est toujours permis de déclarer la guerre à ceux qui commettent certains crimes énormes, alors même que ces crimes ne nous font aucun tort ; il ajoute que tous ceux qui ne sont pas coupables du même crime, ont, de droit naturel, le pouvoir de châtier ceux qui le commettent, bien qu'ils n'aient sur eux aucune juridiction extérieure. Cette doctrine de Grotius ne repose sur aucune base solide : et d'abord, quels sont ces crimes énormes? l'auteur en énumère quelques-uns; les sacrifices humains, l'anthropophagie, le vol, les incestes les plus révoltants sont de ce nombre, tandis qu'il en exclut le concubinage, l'usure, etc. Mais sur quoi mesure-t-il l'*énormité* d'un crime? On nous dira peut-être que nous nous mettons dans l'alternative de défendre aux particuliers toute répression quelconque, ou de les autoriser à punir tous les crimes. Je répondrai ailleurs plus complétement à cette question ; je dirai seulement que, dans mon opinion, il est permis à un particulier de se défendre, mais jamais de punir. Dans une légitime défense, le particulier devient supérieur; il acquiert une vraie juridiction, non pas dans un *ordre civil fictif* que je ne puis admettre; mais dans l'ordre naturel; il acquiert une autorité, qui est toujours la même, quelles que soient les limites et l'étendue de la société dans laquelle elle s'exerce.

647. La doctrine de Grotius est erronée en ce qu'elle suppose, à tort, que l'état de société civile n'est pas un état naturel, et parce qu'elle permet à celui qui n'a aucune juridiction, d'infliger des peines, et cela en vertu du titre très-indéterminé de *crimes énormes*.

Pour nous, au contraire, nous nous appuyons sur les démonstrations précédentes, sur la nature de l'autorité en général, sur son origine concrète dans le fait de l'association, sur le devoir de faire le bien, sur le droit qu'a celui qui organise une société, de commander avec autorité, enfin sur le caractère du châtiment qui doit être considéré ici comme une défense pour l'offensé et une réparation de l'ordre violé.

Nous concluons à bon droit de ces différentes données : 1° que dans toute société, civile ou non, il existe un droit pénal ; 2° qu'en dehors de la société, ce droit, comme défense personnelle, appartient naturellement à l'offensé ; tandis que dans le sein d'une société, celle-ci peut se réserver

(*a*) *Jus belli et pacis*, lib. II, c. 20, § 40.

à elle seule l'exercice de ce droit; 3° comme réparation de l'ordre, ce droit n'appartient qu'à celui qui est supérieur; et quand deux individus sont égaux et indépendants, celui qui repousse légitimement une offense devient par là même le régulateur, le supérieur de la partie adverse; comme tel, il a toujours le droit et souvent le devoir d'infliger un châtiment proportionné au crime; 4° quand certains crimes énormes sont licitement punis chez un peuple indépendant, c'est que ces désordres attaquent la société naturelle générale, et qu'en les punissant, on se défend soi-même avec les autres; cette *offense* produit une *supériorité*, un *droit régulateur*, et devient la *mesure* du droit de punir.

648. Ainsi, le droit qui forme les sociétés obligatoires établies par la force, n'est au fond qu'un droit de *légitime défense*, un droit de *garantie*, un droit de justice, né d'une offense évidente. De la part du coupable ce droit exige : 1° une réparation proportionnée au droit violé ; 2° une garantie parfaitement sûre; 3° un châtiment proportionné au désordre. Dans cette triple proportion, nous trouvons le fondement du droit de conquête, qui constitue pour le peuple conquis une vraie obligation corrélative à ce droit. Tout ce qui excède ces proportions n'est plus dans le droit; c'est une véritable violence à laquelle la victoire et la coutume assurent peut-être l'impunité, mais sans jamais en faire un droit; et comme la conquête, même la conquête légitime, est ordinairement souillée par toutes sortes d'excès, il arrive que le plus souvent elle ne paraît imposer aux sujets conquis aucune obligation en conscience.

649. L'application pratique de ces règles et de ces proportions n'est pas du ressort de la science, elle appartient plutôt à la prudence; nous ajouterons néanmoins quelques observations concernant le cas où le coupable à punir est une personne morale, une famille, une ville, une nation.

650. Toute société a une véritable unité morale [V], unité réelle quoique non physique : elle a donc une action réellement une; et lorsque l'action est posée avec délibération, avec liberté, elle constitue une vraie action morale. La personne morale ressemble à la personne physique : comme le corps est mû par l'âme, la multitude est mue par l'autorité; et de même que, dans l'homme, la faute est principalement attribuée à l'âme, dans la société, elle retombe sur le pouvoir : c'est lui qui d'ordinaire en porte la peine. De là vient le droit, pour l'offensé, d'enlever au peuple coupable l'indépendance politique, laquelle appartient à l'autorité sociale et non aux individus, et comme l'autorité sociale réside dans une personne physique qui exerce une influence décisive sur la société, c'est principalement sur cette personne que retombe le châtiment qu'on veut infliger à la société tout entière.

651. Cependant la société, ou plutôt la multitude, n'est pas toujours innocente de ces délits *sociaux :* elle peut être moralement coupable, quand le plus grand nombre est en faute; car on prend moralement le plus grand nombre pour la société entière. Mais la société peut encore être plus directement solidaire, plus universellement responsable d'un délit : il peut se faire

que tous ses membres, même ceux qu'on pourrait appeler innocents, méritent justement d'être punis.

652. Pour mieux comprendre cette solidarité, il faut remarquer que toute société a un esprit qui lui est propre; cet esprit résulte de plusieurs éléments, des traditions que lui a léguées la génération précédente (424), de la fin que la société poursuit (442), des doctrines qu'elle professe (458), des lois qui la gouvernent, et de l'éducation que reçoivent successivement les diverses générations. Les traditions antérieures, animées par les tendances actuelles, constituent la matière, la force et la substance de l'être social; les doctrines et les lois dirigent l'intelligence et la volonté, et constituent l'âme de la société; enfin, l'éducation de cette force qui propage l'esprit et la vie qui anime une société.

653. Ces divers éléments influent puissamment sur les déterminations de l'autorité sociale (*a*); de là vient qu'on admire la force d'âme de ces hommes qui savent, au besoin, résister aux fatales influences de l'opinion publique, pour le bien de ceux qui courent d'eux-mêmes à leur perte; ainsi, nous ne pouvons nous empêcher d'admirer le courage et la magnanimité de ces princes qui osent, comme le czar Pierre-le-Grand, braver pour le bien commun, les rumeurs et les oppositions du peuple : cette admiration naturelle nous prouve aussi combien est grande l'influence du corps entier de la société, et quelle part de responsabilité lui revient dans les déterminations de l'autorité.

Or, tous les individus participent à cette influence de la société sur le gouvernement; tous, plus ou moins, contribuent aux égarements de l'opinion publique, tous ont besoin d'être redressés, corrigés, tous méritent de participer aussi aux châtiments infligés à la société coupable. Telle est l'action solidaire de l'esprit public sur les résolutions de l'autorité : de là cet instinct naturel qui nous fait attribuer à tout le corps social certaines fautes du pouvoir, avec plus de vérité et de philosophie que ceux qui rejettent, comme le poète, les malheurs des peuples sur les criminelles folies des rois : *quidquid delirant reges, plectuntur Achivi*. Ceux-là seuls échappent à la responsabilité, à la culpabilité solidaire, qui s'opposent directement et de tout leur pouvoir à la coupable influence de l'esprit public; ceux-là seuls peuvent se dire innocents, et méritent d'échapper à la peine (*b*).

654. De ces considérations appliquées au droit pénal et à l'introduction violente des sociétés obligatoires, résultent plusieurs conséquences :

(*a*) « Il y a une force qui ne s'enferme pas dans les institutions... la force des idées, de l'intelligence publique, de l'opinion. Dans la France du XIII[e] siècle, quoiqu'elle fût dépourvue de moyens légaux pour agir sur le gouvernement, elle agissait indirectement. » Guizot, *Cours d'histoire de la civilisation*.

Balmès montre très-bien, dans son ouvrage sur le *Protestantisme comparé au catholicisme* comment l'Eglise abolit peu à peu l'esclavage, sans même que les peuples aperçussent l'influence de l'Eglise. Ch. XV et suiv.

(*b*) Grotius, *Jus belli et pacis*, lib. III, c. 14, § 1.

1° Celui qui a le droit de *punir* peut infliger un châtiment social pour un délit social, et un châtiment individuel pour un délit individuel; à ce droit correspond l'obligation de se soumettre au châtiment; ainsi, quand une ville est punie, les individus qui la quittent échappent à la peine, et si elle est incorporée dans un Etat, chaque individu pris isolément peut aller se fixer ailleurs; l'association est obligatoire pour la ville, mais non pour chacun des particuliers.

2° Celui qui a droit à la *réparation* des dommages qu'on lui a faits, doit la mettre d'abord à la charge de ceux qui ont été la cause la plus active et la plus immédiate de ces dommages, et ensuite seulement à la charge de ceux qui n'y ont que faiblement contribué; ainsi, quand un conquérant légitime veut se couvrir des frais de la guerre, il vaut mieux les faire payer par le trésor public que par les particuliers.

3° Les *garanties* qu'on exige pour l'avenir doivent peser avant tout sur les plus obstinés dans leur révolte, et sur les plus coupables, beaucoup moins sur les citoyens paisibles et innocents.

655. Mais en forçant un autre à s'associer à lui, le supérieur doit toujours respecter la loi que nous avons formulée en disant que *le but particulier de la société ne peut jamais détruire le but de la société naturelle* (638). Cette loi me paraît évidente; car, dans ce cas, le droit d'association vient de la nécessité d'une autorité naturelle (496), et cette autorité est nécessaire pour coordonner les intelligences associées et les mener à leur fin générale (426). Si donc l'autorité s'efforce d'empêcher que la société atteigne ce but, elle travaille à sa propre destruction.

656. Celui qui a le droit de former une société obligatoire peut légitimement y chercher sa propre sûreté, une juste compensation du dommage qu'on lui a fait, la réparation de son honneur violé, sans toutefois jamais porter atteinte à ce genre de félicité que la nature de la société assure à tous ceux qui en font partie. De là vient qu'un grand nombre d'auteurs pensent que l'esclavage est absolument réprouvé par le droit naturel, tandis que d'autres le tolèrent: les premiers considèrent l'esclavage comme une indépendance telle, que le maître a le droit d'user de son esclave d'une manière illimitée, pour son propre avantage; tandis que les autres définissent l'esclavage, une dépendance qui donne au maître le droit d'user des services de l'esclave, tout en observant à son égard les devoirs de l'humanité; ces deux opinions, contradictoires en apparence, s'accordent au fond. Chez les Germains, la condition des esclaves était telle, que beaucoup d'hommes libres l'envieraient aujourd'hui (*a*); les esclaves des premiers chrétiens, ceux des patriarches de l'ancienne loi étaient regardés comme les enfants de la maison (*b*). En résumé, quelle que soit l'étendue du droit de s'associer d'autres hommes, il ne peut jamais les empêcher de parvenir à la félicité sociale que leur nature réclame.

(*a*) Tacite, *De moribus Germanorum*, XXV.

(*b*) Grotius, *Jus belli et pacis*, lib. III, c. 8.

657. C'est la nature qui impose au conquérant les devoirs que Burlamacchi et tant d'autres veulent déduire d'un contrat social imaginaire; non, les *vaincus* ne sont pas *censés* donner préalablement et tacitement leur consentement à toutes les conditions que leur imposera le vainqueur, pourvu qu'elles ne soient pas injustes (*a*).

Tous ces devoirs dérivent de la supériorité légitime que la nature donne au vainqueur, afin qu'il puisse diriger les intelligences vers la fin de la société; et ce n'est qu'en vertu de ce droit de supériorité qu'il peut obliger les vaincus à former avec lui une société nouvelle.

658. Résumons tout ce chapitre. Les sociétés obligatoires établies par la force, tirent leur origine du droit pénal; c'est ce droit qui, entre des égaux indépendants, autorise l'offensé à exiger une réparation pour le passé, une garantie pour l'avenir, et à infliger un juste châtiment; de cette manière, il devient en quelque sorte le supérieur de celui qui l'a injustement attaqué. Cette peine doit être appliquée avec toutes les conditions que nous expliquerons en traitant du droit pénal; il faut surtout, dans cette application, distinguer les fautes individuelles des fautes sociales. L'offensé devenu le supérieur de ses nouveaux sujets, est tenu en cette qualité de travailler efficacement à leur bonheur; mais il ne lui est pas défendu d'avoir aussi en vue, et même directement, *ses propres intérêts;* les sujets alors sont obligés, antérieurement à tout consentement de leur part, à se soumettre politiquement à leur nouveau souverain, et à observer toutes les conditions qu'il leur impose justement.

(*a*) *Dritt. polit.*, p. II, c. 3, § 8. — Voir aussi la note LXX.

CHAPITRE V.

DES GOUVERNEMENTS DE FAIT.

ARTICLE I.

NATURE ET LOIS DE CES GOUVERNEMENTS.

SOMMAIRE.

659. État de la question. — 660. Principes généraux pour la résoudre. — 661. Propriétés morales du souverain *comme souverain*, dans ces gouvernements; — 662. ses propriétés comme homme *qui règne de fait*. — 663. Ce que c'est qu'un pur gouvernement de fait. — 664. Il peut maintenir l'ordre. — 665. Il est possesseur injuste de l'autorité sociale. — 666. Différence entre un *pouvoir violent* et une *autorité illégitime*. — 667. Ce gouvernement n'a pas le droit de se défendre pour son propre avantage. — 668. Il ne participe pas à la majesté de la souveraineté, mais on lui doit les devoirs de l'humanité. — 669. Récapitulation des lois morales qui régissent les gouvernements de fait. — 670. Droits du prétendant légitime : il n'a pas l'autorité civile, — 671. mais il possède l'autorité politique. — 672. Règles à suivre quand il y a collision.

659. Pour compléter ces études, il nous faut traiter un point de droit public qui trouve, dans nos temps de troubles et de révolutions, des applications fréquentes et difficiles. Jusqu'ici, nous avons considéré les sociétés établies par la force comme fondées sur un véritable droit; mais souvent elles reposent sur un simple fait : de là une différence profonde dans les relations et les lois qui régissent ces sociétés. L'association obligatoire se combine ici avec l'association naturelle. La société est *naturelle*, en ce que les victimes de la violence sont irrésistiblement jetées, comme le naufragé par la tempête, dans des relations nouvelles et involontaires; elle est *obligatoire*, parce que de ces relations résultent de nouvelles obligations morales.

660. L'autorité est le droit de commander : elle est essentielle à la société, car sans elle il est impossible d'imprimer une direction constante et uniforme aux intelligences libres, qui se trouvent associées (426). Le bien de la société est donc la fin de l'autorité (437); et c'est pourquoi

celle-ci réside le plus souvent dans la personne qui peut procurer ce bien, dans celui qui est supérieur de fait (477). Comme il faut pour le bien de la société qu'il y ait une force morale et une force matérielle, et que l'une peut être séparée de l'autre, il pourra se faire qu'une personne possède seulement la supériorité de fait, ou seulement la supériorité de droit, ou bien elle unira ces deux supériorités.

661. Dans ce dernier cas, quand le gouvernement possède en même temps la force morale et la force matérielle, il est obligé d'user de ces forces pour le bien commun ; à ce devoir du gouvernement correspond le droit du peuple d'être gouverné avec justice et avec vigueur. Le gouvernement a le droit de commander ce qu'il croit nécessaire au bien commun, et à ce droit correspond un devoir d'obéissance de la part du peuple. De plus, le gouvernement a le droit d'être maintenu dans la juste possession de son autorité, et comme de ce maintien dépend, en grande partie, la félicité publique, le gouvernement est ordinairement obligé de défendre son autorité contre toute violence (392) ; le peuple, à son tour, est obligé de le soutenir, et il a le droit d'être protégé par lui contre l'usurpation et contre l'anarchie. Enfin, le gouvernement a le pouvoir de faire servir au bien commun ceux-là même qui lui résistent, et à ce pouvoir correspond pour le peuple, l'utilité ou la nécessité de l'obéissance.

662. Rappelons-nous que le souverain n'est pas l'autorité, mais qu'il la possède. Le souverain n'est pas un être abstrait, c'est un homme comme tous les autres, soumis aux besoins, et jouissant de tous les droits de la nature humaine ; c'est en vertu de ces besoins et de ces droits qu'il est en société avec ses sujets, que des sacrifices lui sont imposés, qu'une compensation lui est assurée (637). Il peut donc se servir de sa puissance dans son propre intérêt, comme dans celui des autres. A ce droit du souverain correspond, dans le peuple, le devoir de ne pas l'entraver dans l'exercice de ce droit, mais de l'aider au contraire *comme homme* et *comme souverain*.

On lui doit comme à tout homme, l'amour naturel et l'assistance (390), et ceux qui en ont reçu des bienfaits ou des salaires, lui doivent, en outre, une dette de justice et de reconnaissance ; comme souverain, on lui doit le respect, l'obéissance et l'affection dont nous avons déjà parlé (437), et qui sont dus à l'autorité qui est personnifiée en lui. De là vient que les droits et les intérêts particuliers du souverain, comme homme, seront plus respectables aux yeux de ses sujets : comme les droits et les intérêts naturels du père sont plus sacrés aux yeux du fils, que les droits et les intérêts de tout autre homme.

663. Supposons, maintenant, qu'un homme, par le seul fait de sa puissance matérielle, se soit mis à la tête d'une société publique : quelles seront ses relations morales avec la société ? quelle part aura-t-il dans le gouvernement ? Et d'abord il est évident que cette société, comme toute autre, doit avoir une autorité ; c'est une nécessité naturelle, essentielle et qui n'est pas seulement morale, nous l'avons vu (425). Mais en qui réside de droit cette autorité nécessaire ? voilà ce que nous devons éclaircir ici.

664. De fait la multitude ne peut, dans ce cas, exercer l'autorité, car l'usurpateur la tient asservie; elle ne peut non plus supprimer complétement l'exercice d'une autorité quelconque; car la société périrait par l'anarchie, et l'autorité est l'âme, la vie du corps social (429). Or, c'est l'usurpateur qui exerce pour le moment cette autorité, et en sauvegardant l'ordre civil, il procure le bien de la société; celle-ci ne peut changer son essence, elle n'est pas obligée au suicide, elle doit donc recevoir le bienfait de la conservation de la main de celui qui seul peut matériellement le lui conférer. Ainsi, la multitude est obligée de sauver l'ordre social qu'exige le bien de la société, et l'autorité *civile* se trouvera dans les mains de l'usurpateur en vertu du droit que la société a elle-même à son propre bonheur.

665. Mais l'usurpateur qui commande avec *autorité*, avec le droit d'obliger les autres, sera-t-il donc un vrai supérieur à qui l'on doit obéir en conscience? Nous disons seulement que l'usurpateur est l'injuste possesseur d'une autorité nécessaire dont il use pour le bien commun; expliquons-nous : posséder, c'est tenir de fait en son pouvoir; posséder injustement l'autorité, c'est tenir de fait et contre le droit le pouvoir de commander aux autres. Mais posséder un pouvoir contre le droit, n'est-ce pas une absurdité? recourons aux notions élémentaires, et nous verrons comment l'on doit entendre cette formule elliptique. Tout droit naît d'un fait, d'une relation dont la vérité constitue le titre du droit (343) : posséder un droit, c'est avoir une relation qui puisse donner naissance à ce droit, c'est avoir de fait une position de laquelle résulte une relation qui produit ce droit; c'est ainsi qu'on peut dire qu'on possède un droit contre le droit (*a*), c'est-à-dire un titre de droit contraire au droit. Les droits *réels*, qu'on distingue des droits *personnels*, et que Bentham attaque mal à propos (*b*), nous montrent comment l'on peut justifier cette manière de parler. Quand un champ possède le droit de passage sur un autre terrain, quand une maison a le droit de décharger ses eaux ailleurs, celui qui retient injustement cette maison ou ce champ, doit en conserver tous les droits; ces droits, qui tiennent à la maison, au champ, appartiennent au véritable maître du champ ou de la maison, ils doivent lui être restitués dans toute leur intégrité. On fait mal en ne restituant pas le champ ou la maison, mais on ferait doublement mal en les détériorant, en leur laissant perdre ce qui les rend meilleurs. Ainsi, l'usurpateur qui s'est emparé de l'autorité sociale à laquelle est essentiellement attaché le devoir et le droit de procurer le bien social, cet usurpateur doit évidemment rendre le pouvoir à son possesseur légitime; mais aussi longtemps qu'il le retient injustement, il a le devoir et le droit de travailler au bien social, et le peuple a des droits et des devoirs correspondants à ce devoir et à ce droit. Ce droit de l'usurpateur ne lui appartient

(*a*) Il y a une grande différence entre *un droit contraire au droit* et *un droit possédé contre le droit*, entre *une autorité injuste*, et *l'injuste possesseur d'une autorité juste*.

(*b*) *Œuvres complètes*, t. III, p. 339. Ed. Bruxelles, 1829.

pas à lui personnellement ; c'est un droit *réel*, inhérent à la chose usurpée, à l'autorité sociale; c'est à celle-ci que le peuple doit obéir et non à l'usurpateur.

666. Ainsi, les gouvernements de fait possèdent le droit de commander dans l'ordre civil, en vertu de la nécessité sociale et par l'effet de la prépondérance matérielle (*a*). On voit par là que l'*autorité illégitime* diffère beaucoup de la pure violence : l'une a droit à l'obéissance, quand elle commande pour le bien public, l'autre n'a pas ce droit. Un brigand qui vole, malgré l'ordre contraire qu'il a reçu de son chef, fait mal évidemment, mais, à proprement parler, il ne désobéit pas; il désobéit, quand il viole la défense qu'il a reçue d'une autorité publique illégitime; cette autorité a le droit de commander, bien qu'elle soit injustement possédée, mais un chef de brigands n'a aucune espèce d'autorité, aucun droit de commander, parce que sa bande n'a aucun des droits d'une société ; tout ce qu'il peut, c'est de se faire obéir par la force. Il n'a que la force, tandis qu'outre la force, le gouvernement de fait possède aussi, quoiqu'injustement, l'autorité. C'est le vrai sens de cette parole du Sauveur qui disait aux juifs qui lui montraient une pièce de monnaie, frappée à l'effigie de César : *rendez à César ce qui est à César*.

667. Le souverain légitime, outre les droits de l'autorité, a de plus le droit de posséder cette autorité; personne, par conséquent, ne peut l'en dépouiller, et lui-même a le droit de la défendre contre toute attaque, et de se faire aider par ses sujets dans la défense de son droit, comme un homme qui défend son propre bien (390). Autre chose est soutenir la *possession* de l'autorité, autre chose, soutenir l'*usage* de cette autorité; en d'autres termes, maintenir par la force le droit de commander est tout autre chose que d'employer la force pour faire observer les ordres donnés. Un souverain légitime a le droit d'user de la force et d'être aidé par ses sujets, soit pour conserver son autorité, soit pour assurer l'efficacité à ses commandements; l'usurpateur au contraire doit, il est vrai, conserver à l'autorité son efficacité pour le bien de la société (665), mais il ne peut, en droit ni en raison, se conserver à lui-même une autorité qu'il possède contre le droit et la raison. On peut lui obéir dans l'ordre civil, mais on ne peut coopérer à l'injuste possession de l'autorité, sinon dans le cas où cette possession serait injustement troublée, au grand détriment de la société.

668. Aux droits du souverain le prince légitime joint encore ceux de l'homme, que la souveraineté rend plus respectables. Il n'en est pas de même de l'usurpateur : *l'homme* ici n'est pas plus digne : au contraire, il s'est dégradé par le crime de l'usurpation ; cependant, on ne peut l'en punir aussi longtemps qu'il règne de fait, parce qu'étant lui-même en possession

(*a*) M. Ahrens n'a pas compris cette distinction, quand il dit : « La légitimité n'est pas une question historique ; un pouvoir peut avoir son origine dans des faits illégitimes : dès qu'il gouverne pour le bien public, il devient légitime. » L'exercice de l'autorité peut être légitime, mais alors sa possession ne le sera pas.

de l'autorité publique, il ne peut être soumis à cette autorité ; nous verrons plus tard quelle peine lui peut être infligée par le droit des gens. En attendant, il possèdera tous les droits naturels de l'homme : ses serviteurs lui doivent leur service salarié; ceux qui en ont reçu des bienfaits particuliers lui doivent de la reconnaissance, sans préjudice toutefois du bien public. Mais quant aux bienfaits que procure l'autorité sociale comme telle, c'est envers elle-même qu'ils créent des devoirs et non pas à l'égard de l'usurpateur.

669. Celui-ci possède donc légitimement tous les droits naturels de l'homme, il possède injustement les droits de l'autorité dans ses relations civiles et extérieures : mais il ne possède aucune autorité dans l'ordre purement *politique* qui constitue la *raison d'état.* Le peuple doit donc respecter ses droits d'homme, il doit lui obéir dans l'ordre *civil* pour le bien commun de la société, mais dans l'ordre *politique,* il ne peut, en aucune manière, favoriser l'ambition et coopérer à l'injustice.

670. Nous venons de voir quels sont les droits des gouvernements de fait; examinons maintenant quels sont les droits du souverain légitime, de celui qu'on a injustement dépouillé de son autorité, et que l'on désigne d'ordinaire sous le nom de *prétendant.*

Puisque l'autorité civile est dans les mains de l'usurpateur, il est clair que le prétendant ne la possède pas actuellement; il ne peut donc ni établir des lois, ni administrer la justice, ni commander à ses sujets des choses contraires à l'ordre *civil;* et comme il n'a en cela aucun droit, le peuple ne lui doit, sous ce rapport, aucune obéissance.

671. Mais l'usurpateur n'a pas acquis la légitime possession de l'autorité sociale; il n'a pas le droit d'exiger du peuple qu'il le défende et le maintienne dans cette injuste possession. Ces droits appartiennent au prétendant, car il ne peut y avoir qu'un seul possesseur légitime de l'autorité (*a*); un seul peut avoir droit à l'autorité, bien que l'usurpateur puisse exercer les droits de l'autorité qu'il possède injustement. Le droit à l'autorité est fondé, non sur le fait de l'association, mais sur des circonstances individuelles, sur des titres particuliers qui fixent l'autorité sociale dans une personne déterminée ; quand ces titres sont personnels, les droits qu'ils produisent doivent durer aussi longtemps que la personne conserve son identité (*b*).

672. Il faut remarquer qu'il peut y avoir collision entre les droits de l'autorité civile possédée par l'usurpateur, et les droits personnels du prétendant. Qui l'emportera dans ce conflit? Au premier abord, il semble que les droits sociaux doivent avoir le dessus (363) ; car, comme nous l'avons déjà dit, ces droits n'appartiennent pas à l'usurpateur, mais à la société. Cependant, il peut arriver que l'usurpateur abuse de ces droits, en les

(*a*) « Quels sont les caractères du souverain de droit? D'abord il est unique; puisqu'il n'y a qu'une vérité, qu'une justice, il ne peut y avoir qu'un souverain de droit. » Guizot, *Cours d'hist.*, etc., leç. IX.

(*b*) La personne peut être *physiquement* identique, et différer *moralement, politiquement,* etc. ; nous verrons plus loin l'importance de cette observation.

faisant tourner au profit de son usurpation, et dans ce cas, son pouvoir est nul (667) : mais il peut se faire aussi que le prétendant n'use pas prudemment de ses propres droits, quand ils sont en opposition avec d'autres droits plus forts; *dans la pratique*, il est souvent difficile de distinguer exactement où est la supériorité de droit; *théoriquement*, il nous paraît impossible d'assigner des lois générales pour tous les cas. Il nous suffit d'avoir établi le fondement des lois morales dans ces sociétés, et d'avoir démontré :

1° Que l'usurpateur possède l'autorité sociale dans l'ordre civil, comme le prétendant la possède dans l'ordre politique;

2° Que nulle autorité ne peut employer des moyens coupables, même en faveur d'une cause juste, et qu'il n'est pas permis au prétendant d'essayer des tentatives notablement nuisibles aux particuliers, ni d'en permettre qui mettent la société en danger : car il a une obligation générale de vouloir et de faire le bien de la société (435); il ne peut exiger que ses sujets refusent à l'usurpateur des services matériels, quand leur refus les exposerait à de grands dangers (*a*);

3° Par conséquent, les divers membres de la société peuvent être obligés de se régler différemment par rapport aux parties contendantes, selon que les liens qui les unissent à l'une ou à l'autre, sont plus ou moins étroits. Ainsi, par exemple, une tentative en faveur du prétendant pourra sembler blâmable dans un père de famille, parce que celui-ci dépend davantage de l'ordre civil; elle sera quelquefois louable dans un militaire qui n'a d'autres liens que ceux qui l'attachent à l'ordre politique et à la personne du souverain.

4° Il est permis de s'engager par serment à garder une fidélité purement civile, mais il n'est pas permis de s'obliger ainsi au maintien de l'usurpation [LXXXIII].

ARTICLE II.

DÉVELOPPEMENT PROGRESSIF DES GOUVERNEMENTS DE FAIT.

SOMMAIRE.

673. Origine et progrès de ces gouvernements; observations générales, — 674. leur application. Un pouvoir révolutionnaire n'est pas un gouvernement *de fait*. — 675. Celui-ci se prépare dans les esprits, au sein de l'état de choses qui précède. — 676. Tendance du fait à se rendre légitime. — 677. La prescription existe-t-elle en politique? — 678. Il peut y avoir

(*a*) Saint Alphonse de Liguori dit qu'en cas de violence ou de crainte, on peut aider l'usurpateur matériellement, *excubiis, fossione, etc., ex præsumptâ principis licentiâ. Theol. mor.*, lib. II, n. 74.

une sorte de prescription en faveur de la société; — 679. autrement il y aurait un désordre éternel; — 680. un droit plus faible l'emporterait souvent sur un droit plus fort. — 681. Cette prescription s'établit au moment où le rétablissement de l'ordre devient impossible. — 682. Comment l'usurpation peut devenir légitime; — 683. dans les successeurs, — 684. Caractères d'une association illégitime.

673. Les gouvernements *établis* par la *violence* sont ordinairement appelés gouvernements *de fait;* il faut distinguer trois phases dans ces gouvernements : la période de leur établissement, celle qui la précède et celle qui la suit. Tout être créé, moral ou physique, qui n'est pas l'effet d'une création immédiate, mais apparaît dans l'univers et tend à une fin voulue par le Créateur (6), doit nécessairement provenir d'un autre être, et avoir par conséquent les trois états de *commencement*, de *progrès*, de *complément*. Le commencement consiste dans la destruction de l'être qui précède; le progrès donne à l'être lui-même un principe d'être et par là une première opération qui lui est propre; le complément lui permet d'atteindre au dernier terme de l'être qui convient à son espèce; c'est à ce terme que commence l'action spécifique complète par laquelle il peut exécuter les desseins du Créateur. Ainsi, dans l'ordre physique, le commencement de la plante, c'est l'altération de la semence; son progrès, c'est le développement du germe; son complément, c'est la dimension et la fécondité qui conviennent à son espèce, etc. Dans l'ordre moral, le droit de propriété de l'acheteur *commence* quand le vendeur cesse de vouloir retenir; les différents actes qu'ils posent l'un et l'autre pour se mettre d'accord, constituent le *progrès* de la vente, qui trouve son complément dans la stipulation finale. On voit que l'état de transition participe toujours des deux termes qu'il unit, et que cet état ne présente pas un caractère nettement tranché; on peut néanmoins distinguer les caractères successifs, et comparer les divers points du développement, en les prenant à une distance notable. De là vient que le commencement ne peut pas être désigné par le nom de l'être nouveau, mais qu'il est *naturellement* regardé comme une altération et une transformation de l'être qui a précédé, lequel résiste à l'altération par sa force de conservation (272). Je dis *naturellement*, parce que l'*art* qui cherche, par la destruction du premier être, à obtenir l'existence du second, ne fait aucun cas du premier et ne tient compte que du second. Ainsi, une semence qui se corrompt n'est qu'une ordure si elle est jetée dans un fumier : déposée en terre par les soins du cultivateur, elle est le principe de la plante future; un coup de pinceau tombe-t-il par hasard sur du papier blanc, on dit que c'est une tache; s'il est dirigé par l'artiste, c'est un commencement de peinture.

674. Appliquons ces idées au gouvernement : tout changement de gouvernement doit commencer par une altération sociale, à laquelle le principe conservateur, l'autorité s'oppose *absolument* (429). La cause de cette altération est un principe étranger, opposé à l'être social : le corps social tout entier tend, de sa nature, à lui résister, et tous les citoyens sont

obligés à cette résistance. On ne peut pas dire qu'il existe alors un *gouvernement de fait;* il n'y a que du désordre, de l'oppression, une conjuration, une révolution; on ne peut appliquer à cette première phase ce que nous avons dit des gouvernements de fait.

675. Si la résistance sociale ne parvient pas à détruire le principe qui altère la société (*a*), ce principe, s'insinuant peu à peu dans le corps social, deviendra bientôt le principe constitutif d'une société dont les formes, qui ne se produisent pas encore au dehors, sont déjà marquées dans l'esprit public, et y préparent insensiblement le gouvernement qui doit se manifester plus tard (*b*). Il suffit alors d'une émeute, d'un accident, d'un échec pour produire et déterminer tout à coup une explosion terrible; sous l'apparence illégitime d'un *gouvernement de fait*, on voit apparaître soudainement la forme nouvelle que l'ancienne société portait dans son sein; le pouvoir alors est un *gouvernement*, parce que véritablement il tient en ses mains les futures destinées de la nation; il est *illégitime*, parce qu'il est le résultat de la force et n'est pas établi sur le droit : la force a produit une soumission extérieure, l'intérêt a fait plier les volontés, sans qu'un titre réel et vrai ait pu convaincre les intelligences, comme dans les *gouvernements de droit* (343).

676. Cet état social est un état violent : dans l'ordre naturel, l'autorité tend naturellement à s'unir à la supériorité de fait (470); quand la supériorité de fait est fondée sur un accord des intelligences (675), elle renferme déjà un certain germe de droit dans cette vérité ou dans cette apparence de vérité qui les unit : de là un principe de conservation (272), qui fait que le pouvoir dirige tous ses efforts pour se fixer de droit sur le trône où l'a placé la force des armes et de l'intérêt.

Les publicistes se demandent ici, s'il peut arriver un temps où la violence soit légitimée par la prescription. On comprend que la prescription peut s'introduire par la bonne foi, quand un possesseur a une apparence de titre, et que pendant longtemps il jouit paisiblement d'une propriété à laquelle, soit insouciance, soit incapacité, le légitime propriétaire semble avoir renoncé pour toujours. La tranquillité sociale exige cette disposition dont il ne résulte aucun préjudice pour la morale : mais la prescription ne peut jamais s'introduire par la violence unie à la mauvaise foi qui s'obstine dans sa faute; ce serait encourager le crime et le plus grand des attentats contre les droits purement humains.

(*a*) *Altérer une société* peut s'entendre dans les deux sens, physique et moral : une société est altérée physiquement, quand il s'y introduit un principe de changement étranger à sa nature; elle est altérée moralement quand les mœurs se corrompent : cette corruption est toujours un mal; tandis que la première altération peut être un bien, quand elle remédie justement aux vices des formes précédentes. « Il n'y a pas moyen de démêler ni de contempler clairement ce premier travail; toute origine est profondément cachée, et ne se manifeste au dehors que plus tard, quand elle a déjà fait de grands progrès. » Guizot, *Civ. franç.*, leç. VIII.

(*b*) C'est ce que n'aperçoivent pas certains politiques superficiels, qui s'imaginent que la Révolution française a commencé avec les Etats-Généraux et le protestantisme avec la révolte de Luther.

677. Sans doute, il serait à désirer que jamais un crime patent ne pût aboutir à une paisible possession : c'est ce que la justice demande et pour les sociétés et pour les individus; car si la force vient s'unir à l'autorité, elle acquiert un pouvoir irrésistible; dans ce cas, une grande injustice consacrerait le désordre et donnerait la victoire à la fraude, à la méchanceté obstinée, précisément parce qu'elle est obstinée dans sa mauvaise foi. Cependant, il peut y avoir des cas où, après un certain laps de temps, la protection publique abandonne de fait le souverain légitime.

On ne peut tenir la société éternellement en suspens, et quelquefois il est permis de supposer qu'un long silence indique que le souverain a renoncé, même en espérance, à son domaine ou à ses droits; cette longue inaction semble être la preuve d'une impuissance avouée.

La tranquillité publique exige donc qu'on admette une sorte de prescription en matière de droit politique : le refus de légitimer jamais le succès de la force, deviendrait ici une obstination injuste de la part de la Justice ; ce serait une fermeté déraisonnable, injuste (298), qui subordonnerait le droit de la société au droit de l'individu, un droit plus fort à un droit plus faible.

678. Dans les querelles particulières, c'est une constance raisonnable de ne pas donner gain de cause au coupable, malgré son succès et son obstination, l'autorité pouvant toujours, en quelque manière, rétablir le droit lésé. Mais quand il s'agit du droit politique, l'histoire et la nature de l'homme nous démontrent que souvent la force unie à l'adresse parvient à rendre impossible toute résistance de la part d'une légitimité faible et incapable : la force excite la crainte et l'espérance, l'adresse se couvre d'une apparence de droit aux yeux du vulgaire et des esprits intéressés, et le prétendant se trouve dans l'impossibilité morale de rétablir sa puissance. Dire qu'une société doit rester perpétuellement dans un état violent, de par la *loi naturelle*, c'est dire que la loi de nature est une loi de violence, une loi impossible; c'est attribuer à la nature la volonté obstinée de vouloir réaliser l'impossible.

On pourrait dire, tout au plus, que la société peut obéir sans crime, mais que l'usurpateur ne peut conserver le pouvoir politique : car c'est à la société et non à l'usurpateur à fixer la prescription qui légitime un nouvel état politique. Les droits politiques sont des moyens qui assurent à une personne la possession de l'autorité : ils ne peuvent jamais tendre à la destruction de l'autorité; or, l'autorité serait détruite si l'on renversait l'ordre social qui en est le but (484), car tout pouvoir cesse d'être quand il n'a plus de but (23 et suiv.). Ainsi quand, pour défendre des droits politiques, on est exposé à détruire l'ordre social, la société n'est plus obligée de les défendre. Cet argument est tout à fait concluant dans les circonstances où l'obstination qu'on met à soutenir certains droits politiques, tourne évidemment à la ruine de l'ordre social.

679. Il y a dans l'organisation sociale une dépendance réciproque, comme il y en a dans les différents systèmes de l'organisme animal : or, dans un gouvernement de *fait*, cette dépendance est détruite, et nous avons

un état de désordre qui, en se prolongeant, doit perdre la société. Considérons la réalité, et voyons ce que devient une société que divisent les partis : il y a le parti légitimiste, le parti opposé, un troisième parti du juste milieu, mille autres partis intermédiaires dans lesquels chaque tête, chaque conscience. chaque intérêt veut se créer un droit, considérons, dans cette société déchirée par mille passions, les principes de conduite opposés, les aversions, les soupçons, les rancunes éternelles, la bonne foi chancelante, plus de crédit public, etc. ; supposons qu'un pareil état se perpétue par l'action réciproque d'une puissance et d'un droit qui seraient l'un et l'autre inaltérables : y aura-t-il encore pour une telle société une ombre de paix et de bonheur?

680. Nous voyons par là que ce serait une *injuste obstination* de la part de la Justice, de ne pas admettre de prescription dans les droits de l'autorité sociale. Cette justice, en effet, maintiendrait à tout jamais une société dans l'état le plus déplorable, pour ne pas priver de son droit un individu, qui en a perdu l'usage d'une manière irréparable. Et quel est ce droit de l'individu ? le droit de se faire, sans en avoir le pouvoir, l'auteur de la félicité de cette société, tandis que celle-ci a un droit inaliénable et actuel à cette félicité, un droit qui constitue son essence même, laquelle consiste dans l'accord de tous les membres, pour le *bien commun* de la société ; voici le langage que le prétendant pourrait adresser à la société, s'il avait le droit d'en exiger une éternelle fidélité : « J'ai, dirait-il, le droit de faire votre bonheur, mais je n'en ai pas la force ; vous avez le droit d'être heureux, mais votre bonheur, vous ne pouvez l'espérer de moi ; renoncez donc à votre bonheur, pour me conserver le droit de vous rendre heureux. » — En vérité, ce serait là une étrange manière de raisonner.

681. Ainsi, quand le retour à l'ordre qui existait antérieurement est devenu impossible, les sujets sont libérés de leurs obligations politiques envers l'ancien souverain, et celui-ci est obligé, pour le bien de la société, qui périrait sans cela, de renoncer à l'usage de ses droits politiques. Je sais bien que cette impossibilité est souvent douteuse et incertaine, je sais qu'il peut y avoir une grande différence dans les appréciations morales qu'on en fera ; mais il viendra certainement un temps où la prudence la plus timide et la plus réservée osera prononcer avec assurance : alors au moins la prescription politique sera indubitable ; il faut se rappeler d'ailleurs que cette prescription est toute en faveur de la société.

682. De son côté, l'usurpateur ne parviendra-t-il jamais à posséder justement l'autorité dont il s'est emparé ? — Le droit de gouverner appartient au *prétendant :* si celui-ci le lui cède par un contrat volontaire, et si ce droit est aliénable, ce que nous examinerons ailleurs, l'usurpateur peut devenir un possesseur légitime. La légitimité existe aussi quand la nation abandonnée à elle-même par ses chefs légitimes, confie légitimement à l'usurpateur, une autorité dont elle est devenue justement dépositaire. Elle existe encore, quand une puissance supérieure légitime l'usurpation, comme il peut arriver pour certains petits Etats qui sont dans la dépendance poli-

tique d'un autre plus grand, enfin, certains traités ou certaines alliances peuvent aussi légitimer le pouvoir, comme nous le verrons au livre suivant. A part ces moyens légitimes, la prescription qui n'existe que pour la société et qui est fondée principalement sur le besoin de la stabilité, sur l'impuissance du prétendant et sur la force de l'usurpateur, la prescription seule et par elle-même, ne peut donner aucun droit à l'injuste détenteur du pouvoir : sa puissance est contraire à la raison, et la raison violée produit des devoirs et non des droits ; elle rend inférieur et jamais supérieur.

683. Ce n'est que dans les successeurs, qui ne participent pas personnellement à l'injustice, que l'usurpation peut devenir légitime : 1° par l'abandon que fait le prétendant de ses espérances qui, diminuant de jour en jour pour ses héritiers, finissent par s'évanouir et font disparaître entièrement la volonté de revendiquer le droit ; 2° par le besoin de la société : à cause des graves dommages qui résultent pour une nation de l'abandon total de l'autorité suprême, ou quand il est impossible de s'entendre sur le choix d'un nouveau gouvernement et d'un nouveau souverain. Mais ici encore, il est impossible de déterminer, sans l'intervention de l'autorité légitime, le jour où se fait le passage de la violence au droit, comme il est impossible de déterminer rigoureusement la minute qui commence le jour et finit la nuit. Ce n'est qu'après que la limite est dépassée qu'on la voit clairement : le passage lui-même est si obscur et si insensible, qu'on ne peut en fixer le moment précis ; l'autorité légitime peut seule le produire et le fixer par le droit que lui donne le maintien de l'ordre (346).

684. Parvenu à cette limite, le gouvernement de fait se légitime, il se revêt du caractère que lui donne la société, soit obligatoire, soit naturel, soit même volontaire : *volontaire*, s'il doit sa légitimité au consentement du peuple : *naturel*, s'il la possède de temps immémorial et dans une longue suite de générations ; *obligatoire*, s'il la tient de l'autorité légitime et d'un contrat légitime avec le prétendant. Les lois morales qui président à la formation de ces différentes sociétés, règleront aussi les gouvernements qui en sortent, quand la nature du nouveau gouvernement dépend de son origine et des événements qui lui ont donné une existence légitime.

CHAPITRE VI.

DEGRÉS DE SUBORDINATION ENTRE PLUSIEURS SOCIÉTÉS.

ARTICLE I.

NATURE DES SOCIÉTÉS SUBORDONNÉES.

SOMMAIRE.

685. Nécessité qu'il y a de traiter cette matière. — 686. Etat de la question. — 687. Principes établis ailleurs. — 688. Chaque société particulière a un être distinct de la société générale; — 689. elle a donc une fin, une autorité, une action particulière. — 690. La subordination des sociétés est une chose naturelle; preuve de fait, — 691. preuve logique. — 692. Autres subdivisions. — 693. Toute réunion est une société. — 694. La partie est pour le tout et le tout est pour la partie. — 695. Cette loi suppose l'association déjà formée — 696. par la composition, par la décomposition, ou par l'une et par l'autre en même temps. — 697. Liens des individus dans les différentes formes subordonnées entre elles. — 698. De l'organisation sociale dans le cas où la société générale se dissout. — 699. Démonstration. — 700. Conséquence de cette théorie, son importance.

685. Dans la formation de la société nous n'avons considéré jusqu'ici que la *force* d'association, qu'on pourrait appeler le *nisus formativus* de l'ordre social : notre analyse doit être complétée par l'étude du sujet même qui subit l'influence du fait de l'association et des lois qui en dérivent. Cette étude est d'autant plus nécessaire qu'elle n'a jamais été, que je sache, traitée théoriquement; elle n'a pas reçu les développements qu'elle comporte, et Romagnosi se plaint à bon droit de ce que la théorie du droit municipal est encore remplie d'obscurités et sans fondement solide. Nous devons généraliser cette remarque, et dire qu'il nous manque encore une bonne théorie du droit *hypotattique*, du droit qui régit les sociétés subordonnées, les sociétés qui font partie d'une autre société à laquelle elles se rattachent pour le bien commun. On n'a pas encore étudié au point de vue de la métaphysique les lois de cette *subordination;* il en est résulté une grande confusion d'idées, et plusieurs systèmes dangereux sur la formation et la dissolution de la société, sur les relations intérieures et extérieures, sur les droits civils et politiques, etc.

686. Toute grande société est composée d'autres sociétés plus petites, d'associations, de corporations, etc.; ces associations ont leurs droits propres, mais souvent elles doivent y renoncer pour le bien commun de la société générale : nous devons examiner comment se forment ces associations particulières, quelles sont leurs relations avec le tout dont elles dépendent, et quelles sont les lois qui résultent de ces relations. Nous traiterons la question dans toute sa généralité; cette solution générale nous donnera la solution d'une foule de cas particuliers, touchant les associations civiles et religieuses; elle pourra jeter quelque lumière sur plusieurs points du droit civil et du droit canonique.

687. Pour procéder avec méthode, rappelons-nous les principes établis plus haut : 1° deux individus qui se rencontrent, sont naturellement dans une mutuelle relation de bienveillance, ils doivent se procurer ensemble leur bien commun, c'est-à-dire qu'ils forment une *société* (314); 2° cette association toute générale, en se restreignant à certaines fins, à certains moyens particuliers, donne naissance aux lois fondamentales des sociétés particulières (442); 3° l'être et l'unité d'une société dépendent de la fin qui est son principe extrinsèque et spécifique (24), et de l'autorité qui est son principe intrinsèque et la cause efficiente de son action (424); 4° une société particulière ne peut exister que pour autant qu'elle a sa fin particulière, une autorité et une action déterminées (442, 446).

688. De ces notions fondamentales, appliquées au fait de la subordination de plusieurs sociétés ou de l'association *hypotattique*, nous pouvons déduire cette conséquence, que dans les grandes sociétés, composées d'associations partielles mais réelles, l'être de ces dernières est différent de celui de la société principale; sans cela, il n'y aurait aucune différence entre une société composée d'individus et une société composée d'autres associations, entre une multitude qui compte deux mille hommes et une légion composée de vingt compagnies de cent hommes chacune, entre quelques pièces de chair étalées dans une boucherie et le corps parfaitement organisé d'un animal. Une compagnie de cent hommes a son unité, son organisation propre qui se rapporte, il est vrai, à la fin commune de la légion et qui, pour cela même, a un système particulier, spécial. Dans chaque membre de l'animal, il y a une certaine unité toute spéciale, qui est subordonnée à la fin totale de l'être : c'est pour le bien de tout l'animal que l'œil voit, que l'oreille entend, que le pied marche; mais l'oreille n'est pas le pied, le pied n'est pas l'œil, etc.; chacun de ces organes a une fin propre qui détermine une action particulière, et l'action dépend de l'organisation, laquelle est animée et mue par un principe vital unique, afin qu'elle exécute une action propre pour le bien de tout l'animal (*a*). De même, chacune des associations subordonnées a un être, une essence qui lui est propre.

(*a*) « Chaque organe est fait pour soi, ayant en lui tout ce qui le complète : il a sa loi, ses conditions, son mode à part d'existence et pourtant la raison de chaque partie n'est que dans le tout. » Réveillé-Parise, *Recherches sur le physique et le moral*. — V. *Annales de philos. chrét.*, t. IX.

689. Cette association constitue elle-même une vraie société particulière; elle doit donc nécessairement avoir une fin, une autorité, une opération qui lui soient propres (687, n°s 3° et 4°); sans cela, elle n'aurait plus un être particulier et se confondrait avec l'être général de la société totale : une famille qui perdrait tout à la fois son nom, ses souvenirs, ses droits, ses affections, ses opinions, ne serait plus qu'un assemblage fortuit de citoyens dans une cité, d'hommes égaux dans l'état d'indépendance; une corporation, une académie, une société de commerce cesserait d'exister dès qu'elle n'aurait plus une fin, une direction, une action particulières. Nous devons donc ou ne pas admettre l'existence des sociétés subordonnées, ou leur reconnaître une fin, une autorité, une action distinctes de la fin, de l'autorité et de l'action de la société générale [LXXXIV].

690. Les faits nous montrent que cette distinction et cette subordination s'établissent dans la société, ou naturellement ou par un effet positif de la volonté humaine : toute société un peu étendue se subdivise tout naturellement; quelquefois l'association subordonnée existe avant la société totale, quand celle-ci se forme par la réunion d'éléments d'abord séparés, quelquefois elle n'existe qu'après, quand la société principale se subdivise en divers corps particuliers; dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique, cet effet se manifeste naturellement, et l'on n'a jamais vu qu'une grande société ne soit pas organisée et divisée dans une foule de corporations particulières.

691. La raison aussi nous montre combien cet effet est naturel : chaque homme a des besoins individuels nombreux; pour les satisfaire, il s'associe à d'autres hommes (444); or, la société, pour accorder son assistance, exige le concours de tous les associés et en outre la direction de l'autorité (305). D'un autre côté, il est impossible que tous les associés aient la volonté, la capacité, le temps, le lieu, l'occasion nécessaires pour s'employer au bien de tous; il est impossible aussi que celui en qui réside l'autorité suprême connaisse en détail tous les besoins individuels des associés (*a*). De là suit, pour les membres d'une vaste société, la nécessité de se grouper en différentes associations particulières; de là encore, pour ces associations, la nécessité d'avoir une autorité particulière, un administrateur spécial qui puisse connaître les besoins de ses administrés et les satisfaire par les moyens et les ressources dont la société dispose.

692. Ces considérations nous prouvent que la division organique des grandes sociétés est une nécessité naturelle (*b*). On démontre de même que

(*a*) « L'autorité civile n'a rien de mieux à faire qu'à se fier à la prudence des individus pour la conduite de leurs intérêts personnels, qu'ils entendront toujours mieux que le magistrat; mais le chef de famille doit continuellement suppléer à l'inexpérience de ceux qui sont soumis à ses soins. » Bentham, *Œuvres*, t. I, *usage de la puissance*.

(*b*) « L'empire essaya de porter de l'unité dans cette société éparse.... Ce vaste système de despotisme administratif étendit sur le monde romain un vaste réseau de fonctionnaires hiérarchiquement distribués, appliqués à faire passer dans la société la volonté du pouvoir, dans le pouvoir les tributs et les forces de la société. » Guizot, *Cours d'hist.*, etc., leç. VIIIe. — Voyez Cantu, *Docum. législ.*, *Athènes*.

les associations inférieures se subdivisent aussi en d'autres corporations, quand une seule administration ne suffit plus aux divers besoins des associés; elles continuent ainsi à se subdiviser, jusqu'à ce qu'on soit parvenu à une association qui permette facilement à l'autorité de procurer à tous les membres de la société les secours extérieurs qu'ils ont le droit d'en attendre (305); je dis *extérieurs*, car pour ce qui est des secours intérieurs dont nous avons besoin, ils nous viennent directement du Créateur, dont l'intelligence infinie connaît tous nos besoins, et qui seul peut, sans être assisté de personne, pourvoir à toutes nos nécessités. C'est pourquoi, dans l'ordre purement intérieur, Dieu suffit seul au gouvernement de l'univers; son autorité unique est plus que suffisante, et ce n'est que par la révélation que nous savons qu'il s'est adjoint les hiérarchies célestes; mais n'empiétons pas sur le terrain de la théologie, et bornons-nous aux spéculations philosophiques.

693. Nous pouvons appliquer à chacune de ces associations subordonnées tout ce que nous avons dit de la société en général; chacune d'elles est une véritable société, car elles ont une fin, une autorité et une action qui leur sont propres; elles peuvent être naturelles, volontaires ou obligatoires; considérées en elles-mêmes, elles sont naturellement indépendantes, mais considérées dans le tout dont elles font partie, elles perdent cette indépendance pour participer à la liberté sociale.

694. Nous venons de donner une idée générale des associations subordonnées, et de voir que *toute grande société est naturellement composée d'autres sociétés plus petites*. Par grandes sociétés, nous devons entendre celles qui seraient trop étendues et trop compliquées pour une seule administration. De là une loi générale qui domine tous les droits qui règlent cette sorte de relations; cette loi peut être ainsi formulée : la société subordonnée doit conserver sa propre unité de manière à rester unie à la société générale, et celle-ci doit travailler à son unité propre de manière à ne pas détruire l'unité des sociétés subordonnées. Cette loi découle évidemment de tout ce que nous avons dit sur la matière : les faits et la raison nous montrent que la nature elle-même veut l'organisation des sociétés subordonnées, et la nature, en nous manifestant la volonté du Créateur, nous impose une véritable obligation : les sociétés subordonnées ne peuvent se séparer du tout social, et celui-ci ne peut absorber les sociétés subordonnées, à moins qu'il n'intervienne une cause exceptionnelle de dissolution.

695. Evidemment, cette loi n'oblige pas une société indépendante à faire partie d'une autre société plus considérable, ou à se subdiviser en une foule d'associations qui relèvent les unes des autres; c'est à la *nature*, à la *nécessité*, au *droit* (599 et suiv.), qu'il faut abandonner le soin de former la société générale et les associations subordonnées; mais, une fois le tout social constitué, les *parties* doivent tendre à l'unité du *tout*, et le tout doit respecter l'être et l'unité des parties.

696. Ce système d'associations subordonnées peut se former de différentes

manières : par leur réunion volontaire, elles peuvent donner naissance à une grande société, c'est le cas de la société volontaire produite par le besoin; quelquefois, une grande société, en se subdivisant, forme d'autres associations, c'est le cas des sociétés obligatoires produites par l'action prédominante d'un droit : alors l'autorité suprême communique une partie de ses droits aux autorités subalternes qui gouvernent les sociétés subordonnées. Quelquefois ces deux systèmes ont une égale influence sur la société qui se forme en même temps par voie de composition et par voie de division. Telle est d'ordinaire la formation de certaines sociétés inférieures que le gouvernement administre par des autorités subordonnées relevant directement de lui et auxquelles il donne une circonscription artificielle, tandis que, originairement, la société se composait d'associations organisées antérieurement à cette dernière division (*a*).

697. Cette remarque est d'une grande importance pratique, quand l'autorité se forme ou quand elle vient à cesser. Quand la réunion des associations particulières en une grande société s'accomplit par le fait des individus qui les composent et qui veulent cette réunion librement ou par devoir ou par nécessité, il est évident que les individus sont obligés par ce fait, et qu'ils le sont proportionnellement à ce fait (*b*). Mais quand l'union est effectuée par les autorités respectives, comme il arrive dans la reddition d'une ville, dans la confédération de plusieurs Etats, les individus se rattachent à la société principale par les mêmes liens qui les unissent aux sociétés inférieures. Si ces liens proviennent de leur libre consentement ou de leur cohabitation sociale, les individus pourront se séparer du *tout* en se séparant de la *partie*, ou en quittant le territoire social; s'ils sont liés par un devoir d'obéissance, ils sont tenus de s'unir à la société principale, dès que cette réunion leur est légitimement imposée (*c*). L'individu se rattache donc au *tout* social par les obligations qui l'unissent à la *partie*, et quand celle-ci se sépare légitimement du tout, l'individu lui-même est délié de toute obligation. Il ne faut pas confondre l'obligation d'obéir avec celle de rester dans une société, qui résulte d'un fait concret, d'un lien accidentel qui nous met en relation avec certains individus déterminés; tandis que le devoir de l'obéissance est fondé sur l'essence même de la société. Quand de fait nous devons faire partie d'un tout social, nous devons aussitôt l'obéissance à l'autorité suprême qui préside à l'ordre général, nous la lui devons

(*a*) Romagnosi montre très-bien les inconvénients qu'il peut y avoir à confondre ces deux ordres de choses et *à changer le chef de la famille municipale en un commissaire royal. Istit. de civ. fil.*, t. I, p. 546.

(*b*) « Xénophon dit que Cyrus, élu par sa république chef de l'expédition, choisit deux cents de ses pairs *ὁμότιμοι*, chacun desquels fit choix de quatre autres; et que chacun de ces mille guerriers recruta parmi le peuple, dix hommes armés de la lance et du bouclier, dix frondeurs et dix archers. » Cantu, *hist. univ.*, liv. III, ch. 4; t. I. p. 301. Bruxelles, 1845.

(*c*) « Un homme vient se placer sous la foi du roi, se déclarer son vassal; il vient *cum harimanià suâ*, c'est-à-dire suivi de ses guerriers. Voilà donc des ahrimans qui sont déjà les leudes, les vassaux d'un homme, et vont devenir les arrière vassaux du roi. » Guizot, *Civil. franç.*, leç. XXXIII.

immédiatement comme au principe de l'ordre social, et non comme au représentant délégué des autorités de la société partielle; celles-ci, à la vérité, nous obligent de rester dans la société générale, mais c'est la nature seule qui nous fait un devoir de l'obéissance.

Quand, au contraire, la réunion s'accomplit par la société générale qui se subdivise pour la facilité de l'administration, il est évident que les individus dépendent primitivement du tout social, et ne dépendent que secondairement de la société partielle; quand celle-ci vient à se dissoudre, ils vont de nouveau se confondre dans la société générale dans laquelle ils sont obligés de rester.

698. De là résulte une autre loi très-importante pour l'ordre social. Quand, par suite d'un événement quelconque, le tout social vient à se dissoudre, toutes les autorités, à l'exception de l'autorité suprême qui disparaît avec celles qu'elle a elle-même établies, restent chargées du soin de pourvoir à l'ordre public (*a*).

Dans ce cas, l'individu ne rentre pas en possession de son indépendance naturelle, comme le veulent les démagogues : à la chute du pouvoir suprême, ce sont les sociétés inférieures qui deviennent indépendantes. Ainsi, quand la société totale s'est formée par voie de *division* (696), lors de sa dissolution, les individus acquièrent non une véritable indépendance, mais une sorte d'égalité naturelle, par rapport à la société dissoute. Mais quand un tout social est composé de sociétés partielles, ayant leur fin, leur unité, leur autorité propres, alors l'autorité secondaire de ces sociétés devient pour elles l'autorité suprême. Si l'Union américaine venait à se dissoudre, chaque Etat conserverait son propre gouvernement, qui deviendrait alors l'autorité suprême; si lui-même disparaissait comme Etat, la cité aurait son gouvernement indépendant. Enfin, si le pouvoir municipal était anéanti, nous n'aurions plus que l'autorité paternelle ou domestique qui a été le point de départ d'où l'autorité s'est élevée, par degrés, jusqu'au pouvoir politique le plus général.

699. La raison de cette loi est évidente : le tout social unit les sociétés partielles subordonnées, mais il ne peut détruire leur unité naturelle (688);

(*a*) Deux historiens très-graves, MM. Cantu et Guizot, ont vu l'application de ces principes dans la chute de l'empire romain. « Le gouvernement central ne pouvait étendre son action à toutes les parties d'un vaste empire. Aussi deux pouvoirs distincts étaient en vigueur dans les pays soumis à Rome; l'un suprême, qui n'était pas naturellement porté à étendre son intervention hors les cas où il le croyait utile au salut public; l'autre ordinaire, car on laissait aux villes les affaires civiles et criminelles.... Que cette direction suprême et oppressive vienne à se relâcher, bientôt ces cités aspireront à l'indépendance, plus souvent elles se réuniront par une espèce d'organisation fédérative; c'est ce qui préparera, lors de la décadence de l'empire romain, l'élément fondamental de la moderne civilisation européenne. » Cantu, *Hist. univ.*, liv. V, c. 2, t. II, p. 207. Bruxelles, 1845.

« Comme l'empire s'était désorganisé, chaque province se désorganisait de même... ; la ville, l'élément primitif du monde romain, survit presque seule à la ruine. » Guizot, *Civil. franç.*, leç. VIII. — « Le monde est revenu à son premier état : des villes l'avaient formé, des villes restent. » *Ibid.*, leç. II.

elles doivent donc conserver ce principe d'ordre, l'autorité, qui est la cause de cette unité; et cela en vertu de leur association particulière, et non par un effet de la société générale. Tant que l'unité de la société particulière existe, l'autorité, qui est la cause de cette unité, subsistera également, alors même que la société générale a disparu avec son autorité; les individus et les groupes qui forment la société partielle resteront soumis à tous les devoirs que l'inférieur doit remplir à l'égard du supérieur. Il arrive très-rarement qu'une société nombreuse se dissolve de manière à rendre les individus complétement isolés et libres, de même que nous voyons rarement un composé physique se décomposer en ses tout premiers éléments.

700. Cette doctrine peut servir à résoudre une foule de questions politiques. Nous voyons en vertu de quels principes, dans les crises sociales, les autorités secondaires continuent de subsister et se trouvent investies des droits de l'autorité suprême; on voit aussi pourquoi les droits politiques appartiennent souvent alors aux chefs des familles, ce dont le Contrat social ne peut rendre raison. La famille est la partie la plus élémentaire de la société politique, qui ne peut guère se diviser jusqu'à l'élément individuel (465); c'est pourquoi les chefs de famille sont très-souvent les supérieurs naturels d'une société dissoute et en forment le gouvernement naturel. On voit encore comment la nature veille à la conservation de l'ordre social chez les peuples qui ont des colléges électoraux et des chambres électives, en imposant aux autorités secondaires le devoir de rétablir l'ordre légitime. On voit enfin comment, dans une société *mixte*, où le tout et la partie ont également concouru à sa formation (696), on voit comment tous les pouvoirs qui dépendent du pouvoir suprême, cessent en même temps que lui, tandis que les pouvoirs qui dépendent des associations partielles qui continuent à subsister, subsistent aussi longtemps que ces associations.

ARTICLE II.

LOIS QUI RÈGLENT LES RELATIONS MUTUELLES DES SOCIÉTÉS SUBORDONNÉES.

SOMMAIRE.

701. Liberté particulière. — 702. Subordination. — 703. Lois à suivre dans le cas de conflit entre la liberté et la subordination : — 704. L'autorité suprême peut limiter la liberté des associations subordonnées, pour le bien commun. — 705. Les autorités spéciales doivent jouir d'une grande influence ; elles doivent être respectées par le pouvoir suprême; — 706. celui-ci peut quelquefois s'immiscer dans les sociétés particulières, — 707. pour empêcher les désordres des autorités inférieures. — 708. en agissant ainsi, il ne porte atteinte ni à ces autorités, — 709. ni à la liberté des associations partielles. — 710. Relations qui existent entre les auto-

rités subalternes et l'autorité suprême. — 711. Résumé; causes de ces associations; — 712. leur forme; — 713. leurs relations; — 714. leurs lois.

701. Le premier principe, *faites le bien à autrui*, appliqué aux associations subordonnées, nous à fait connaître leur nature et la première loi de leur action (694) : le tout doit venir en aide à la partie et la partie au tout, c'est-à-dire, que la partie ne disparaît pas dans le tout et que le tout ne doit pas absorber la partie dans son unité.

L'unité de l'association subordonnée vient du besoin qu'elle a d'une assistance, d'une direction immédiates et de l'impossibilité où se trouve l'autorité suprême de descendre aux plus minutieux détails (691). Cette unité consiste en ce que les membres de l'association sont dirigés vers une fin particulière par une autorité proportionnée à cette association; le tout, devant veiller à la conservation de la partie, doit faire en sorte que celle-ci puisse parvenir à sa fin spéciale, sous la direction d'une autorité particulière; et comme l'action d'un être qui n'est pas contraint par une cause extrinsèque, n'est pas autre chose que la *liberté* (617), la première perfection de ce genre de sociétés sera la *liberté* des associations partielles.

702. Mais cette liberté ne peut jamais être entière : car la partie participe à l'action du tout, elle dépend du tout dans sa propre action; or, celui qui est mû dans son action par une cause extérieure n'est pas entièrement libre; l'association partielle participe à la liberté de la société générale, mais elle perd quelque chose de la liberté qui lui est propre (619). En réalité ce n'est pas une perte, car l'association partielle retire de grands avantages de son union avec une société plus grande, qui ne veut pas lui ôter son être propre, ni l'absorber, ni la dépouiller de ce qui lui appartient : la société patriarcale n'a pas autant de biens que la société civile, et celle-ci en a moins que la société politique. Ainsi, la première loi de ces associations veut que la liberté soit laissée par le tout à la partie, et que, de son côté, la partie concoure volontairement à l'action du tout.

703. Ce concours obligatoire étant opposé aux droits de la liberté, on peut se demander quelles sont ici leurs limites respectives. Ce point s'éclaircira par ce que nous dirons (721 et suiv.) de la direction que toute autorité doit imprimer au corps social : qu'il nous suffise ici de faire observer que l'autorité commune doit diriger les associations subordonnées vers le bien commun; c'est l'autorité commune qui seule connaît parfaitement ce bien, elle seule aussi doit le faire connaître. J'avoue que la personne en qui elle réside n'est pas toujours capable de comprendre ce bien, mais *ordinairement* c'est elle seule qui le connaît : elle est obligée par devoir de le connaître, elle subit toutes les réactions sociales, elle constitue en partie le bien social, quand la nature des choses ne donne pas à ce bien un caractère précis et déterminé (346). Que la minorité soit déterminée, c'est une chose avantageuse à la société, mais la nature ne fixe pas elle-même la limite précise de cette minorité; la monnaie est un avantage social, mais la nature ne détermine ni la forme ni la valeur des monnaies; le culte social est un

bien excellent, mais la nature n'en fixe pas la liturgie. L'autorité suprême peut et doit connaître tout ce qui convient aux relations sociales ; elle a de plus le droit de déterminer ce que la nature y a laissé de vague et d'incertain ; c'est donc à elle à diriger les associations subordonnées vers le bien commun de la société.

704. L'autorité suprême peut donc s'immiscer dans la direction de ces associations, quand il faut les conduire à la fin commune de la société, au bien commun (*a*). Ainsi le pouvoir suprême, sans toutefois s'ingérer dans les détails des administrations particulières, a toujours le droit, quand le bien général l'exige, de connaître les revenus des associations, de leur imposer des taxes, etc. ; quoiqu'il ne soit pas le maître absolu des croyances et des mœurs, comme le pense Burlamacchi, il peut néanmoins faire en sorte qu'elles ne s'altèrent pas ; il n'est pas obligé de procurer à tous des divertissements convenables, mais il peut interdire ceux qui seraient funestes au public.

En résumé, le pouvoir suprême, connaissant mieux les besoins communs, a seul le droit d'exiger des associations subordonnées les moyens pour y pourvoir.

705. Mais quand il s'agit de pourvoir aux besoins des individus qui font partie de ces associations, il est naturel que cela regarde ceux qui les connaissent individuellement et qui s'y intéressent plus immédiatement. Or, l'autorité particulière connaît mieux ceux qui lui sont soumis, elle s'en occupe aussi davantage.

Ainsi l'action du pouvoir suprême, pour être plus efficace et plus douce, doit se faire sentir aux inférieurs par l'intermédiaire des autorités subordonnées, et c'est ce que nous voyons chez toutes les nations civilisées : elles ont toujours respecté le sanctuaire de la famille, elles l'ont regardé comme *inviolable* par lui-même, elles ont reconnu ainsi la liberté *domestique* (519) ; nous verrons dans la suite pourquoi cette liberté n'a pas été étendue à des associations plus vastes.

L'autorité supérieure doit encore se respecter elle-même en respectant les autorités inférieures (*b*) ; car, à proprement parler, il n'y a qu'une seule autorité dans l'univers, représentée par une multitude de délégués : c'est la Raison éternelle (428). L'autorité inférieure est l'instrument nécessaire et la participation naturelle de l'autorité supérieure ; affaiblir et ravaler l'autorité inférieure, c'est en même temps diminuer la force et le prestige de l'autorité supérieure. Dans une législation vraiment sage, le pouvoir civil respecte le pouvoir paternel, il est respecté par le pouvoir politique ; les dépositaires de ces pouvoirs doivent être traités avec une sorte de dignité, pour le bien commun, de manière qu'en redressant leurs fautes, et même en punissant leur personne, on doit respecter, autant que possible, leur caractère.

(*a*) Voir Montesquieu. *Esprit des lois*, liv. VIII, ch. 4.

(*b*) Dieu dit de lui-même dans l'Écriture : cum magnâ reverentiâ disponis nos. *Sap.*, XII, 18.

706. En parlant du sanctuaire de la famille, j'ai dit qu'il est inviolable *par lui-même;* car accidentellement, il peut se faire que l'autorité commune soit obligée de pénétrer dans l'intérieur d'une association subordonnée; celle-ci, quoique socialement une, n'a cependant qu'une unité morale qui dépend de la libre action des individus qui la composent, et ceux-ci peuvent, en abusant de leur liberté, détruire l'unité de leur association. Dans ce cas, l'autorité suprême est obligée de veiller à la conservation de cette unité; elle doit, pour cela, écarter le désordre et accorder une protection efficace (701). Elle peut donc avoir le droit de remédier aux abus qui seraient, pour ces associations, une cause de ruine ou de notable dommage.

707. Ce droit, elle *peut* l'avoir, mais elle ne l'aura pas toujours; car chacune de ces associations a son autorité propre qui peut, mieux que toute autre, remédier aux abus avec autant d'efficacité que de douceur (705). Quand cette autorité gouverne avec prudence et vigueur, l'intervention du pouvoir suprême devient inutile et même nuisible; mais quand ces administrateurs sont des hommes ineptes ou vicieux, quand ils semblent ne travailler qu'à la ruine de leurs administrés (*a*), alors l'autorité supérieure a non-seulement le droit mais encore le devoir d'intervenir; pour pouvoir le nier, il faudrait dire que cette autorité n'est pas instituée pour régler, conserver, sauvegarder la société, et qu'elle n'a ni le devoir ni le droit de pourvoir au bien commun.

708. On me dira peut-être que l'autorité inférieure, dans ce cas, n'est plus une véritable autorité, que l'association inférieure n'est plus libre, qu'elle est privée de son être propre, qu'elle n'est plus qu'une collection d'individus renfermés dans un même espace. C'est ce que je ne puis admettre : qu'est-ce en effet que l'autorité? c'est le droit de gouverner une société en procurant son bien; moins la raison du supérieur est sujette à l'erreur, plus aussi son autorité est pure et vraie; or, cette loi de *correction* empêche les erreurs des supérieurs subordonnés et rend leur autorité plus pure, plus vraie, plus respectable.

709. Cette loi ne détruit pas non plus la liberté des sociétés subordonnées. On confond deux notions très-différentes, la *liberté d'une société* et la *liberté de celui qui gouverne une société;* la première consiste à posséder en soi-même la cause de son action conformément à sa nature (619). Or, l'autorité supérieure ne doit empêcher l'action déréglée de l'autorité inférieure, que dans le cas où celle-ci agit contrairement à sa nature; donc elle ne porte pas atteinte à la liberté de la société inférieure; cette liberté augmente au contraire : car, l'autorité immédiate est ainsi préservée des égarements inévitables à la faiblesse humaine : les enfants d'un père capricieux sont plus libres, quand une autorité supérieure peut réprimer ses caprices; au moyen âge, le despotisme aurait étouffé la civilisation européenne, si les princes, en proie à toutes les passions, n'eussent été

(*a*) Quasi leo in domo tua, evertens domesticos tuos. *Eccli.*, IV, 35.

arrêtés par la salutaire autorité des Papes, qui, par la seule puissance de la raison et sans aucune force matérielle, parvinrent à les ramener à l'ordre. La liberté d'une société ne consiste certainement pas dans l'arbitraire de celui qui la gouverne, mais dans l'absence de tout obstacle qui pourrait entraver la marche d'un bon gouvernement. Nous avouons, cependant (704), que la liberté de l'association partielle est quelquefois limitée par deux éléments : par la direction qu'elle reçoit de l'autorité suprême pour le bien du tout social, direction qui, tout en diminuant sa liberté, est pour elle un élément de perfection (619) ; et par un abus du pouvoir de la part du supérieur. La limitation de la liberté est alors un vrai malheur, provenant non de la subordination sociale, mais d'un désordre qui, en définitive, est toujours moindre que l'absence complète d'un pouvoir suprême capable de réprimer les désordres bien autrement funestes des autorités immédiates.

Mais, en faisant abstraction de la direction commune et des abus auxquels la subordination peut donner lieu, la liberté des associations partielles est toujours très-grande ; elles reçoivent *librement* la sage direction de leur autorité spéciale, tandis que celle-ci ne reçoit de l'autorité supérieure qu'une influence toute générale qui l'empêche de s'écarter de l'ordre qui lui est marqué par la raison.

710. Ainsi, quand une société entre dans une autre société plus grande, son supérieur immédiat reste toujours libre de veiller à ses intérêts, mais avec certaines conditions : 1° il doit coopérer au bien commun de la société générale, lequel est aussi le bien de la société partielle ; 2° il doit se laisser corriger quand il ne procure pas le bien de l'association particulière ; 3° il doit permettre que ses inférieurs puissent appeler de ses décisions à l'autorité supérieure ; 4° il doit éviter de poser, sans y être autorisé, un acte qui ne pourrait plus être corrigé par le pouvoir suprême : ainsi, la peine de mort qui, dans l'état patriarcal, relève de l'autorité paternelle, est naturellement prononcée par le pouvoir civil, quand la famille fait partie de l'état ; 5° l'autorité supérieure peut se réserver aussi de décider dans les cas où le désordre, le dommage, sans être irréparables, deviendraient contagieux. De là vient qu'à mesure que la véritable civilisation fait des progrès, les autorités inférieures voient leur pouvoir diminuer : les causes majeures sont réservées à l'autorité supérieure, car la complication toujours croissante des relations sociales fait que les désordres s'insinuent plus facilement dans tout le corps de la société.

Toutes ces conditions et, en général, tous les rapports des sociétés subordonnées proviennent des causes mêmes qui ont donné naissance à ces associations : ces causes sont ou la nature, ou le consentement des associés, ou un droit obligatoire. Quand c'est la nature elle-même des sociétés qui les unit les unes aux autres, les lois de cette union, de cette subordination, nous seront données par la nature des faits antérieurs et des droits acquis (611) ; quand c'est la libre volonté des associations qui les réunit, les parties contractantes pourront elles-mêmes déterminer les conditions de leur contrat ; enfin, quand la subordination des sociétés est l'effet d'un droit obligatoire

elle nous offrira tous les caractères que ce droit particulier peut exiger (621, 638).

711. Résumons brièvement tout ce chapitre : nous avons trouvé la raison fondamentale du fait de la subordination (686) dans la limitation des forces humaines ; nous avons vu que les causes efficientes des sociétés subordonnées sont les mêmes que celles qui président à la formation des autres associations.

712. Les rapports de subordination peuvent provenir ou des individus eux-mêmes, ou des autorités qui sont à la tête des associations partielles, ou de la division et de la subdivision des grands corps sociaux. Dans le premier cas, les individus s'obligent immédiatement à faire partie de la société ; dans le second, ce sont les autorités secondaires qui obligent l'individu ; dans le troisième, la force qui unit les subdivisions du tout social n'est autre que l'autorité suprême ; quand celle-ci disparaît, toutes les sociétés subordonnées qu'elle a établies disparaissent avec elles.

713. Nous avons vu, en outre, que les individus ont à remplir un devoir d'obéissance envers l'autorité suprême et que, de son côté, celle-ci est obligée de les protéger contre les violences des autorités subordonnées. Les sociétés partielles dépendent de la société générale, comme la partie dépend du tout ; elles doivent partager les charges communes et participer aux avantages communs ; la société générale a le droit de faire servir l'association particulière à l'utilité commune ; mais aussi elle est obligée de protéger son existence, et de procurer sa félicité *particulière*.

714. Nous avons déterminé les lois qui règlent ces sociétés et nous avons vu : 1° que l'autorité particulière doit pourvoir librement au bien de la société ; 2° qu'elle doit recevoir de l'autorité suprême et communiquer à ses inférieurs, la direction qui les doit conduire au bien commun ; 3° qu'elle doit être ramenée à l'ordre par le pouvoir supérieur, toutes les fois qu'elle s'en écarte ; 4° qu'elle remplace le pouvoir suprême quand celui-ci vient à disparaître et qu'elle doit empêcher que la société ne soit livrée à l'anarchie. Ces lois doivent exercer une grande influence sur le gouvernement, qui sera d'autant plus juste, plus doux et plus fort qu'elles seront plus exactement observées : tant il est vrai que l'ordre est toujours le moyen le plus infaillible de procurer à une société l'unité, l'efficacité, le bonheur (455 et suiv.).

ARTICLE III.

RÉSUMÉ DU TROISIÈME LIVRE.

SOMMAIRE.

715. Nécessité d'un principe concret d'association; — 716. où nous le devons trouver; — — 717. lois et autorités. — 718. Supériorité qui résulte du droit de correction. — 719. Autorité de fait. — 720. Société individuelle, sociétés subordonnées.

715. En terminant ce troisième Livre, résumons en peu de mots tout ce que nous avons dit de la formation de la société. L'homme est obligé de procurer le bien de tous ceux qui se trouvent associés avec lui; c'est sa nature elle-même qui le force de s'associer à d'autres, mais ce n'est pas elle qui le force de s'associer à tel individu plutôt qu'à tel autre, à entrer dans telle relation plutôt que dans telle autre. L'homme, cependant, est souvent placé dans telle ou telle relation contre sa volonté, et souvent il échapperait à cette relation, si le devoir ne le retenait.

716. Ce devoir lui est imposé ou par un fait naturel qui l'oblige de vivre en société avec des hommes qu'il n'a pas choisis, ou par sa libre volonté qui trouve un intérêt dans cette association, ou par le droit d'un autre qui peut lui faire un devoir de l'association; quelquefois, ces divers principes se combinent et rendent alors l'association plus solide encore.

717. Le principe qui détermine les lois de la société et la nature de l'autorité sociale est le principe même qui préside à la formation de la société. Ce principe peut être ou la nature, expression certaine de la volonté du Créateur, ou la volonté humaine qui se détermine librement et fait des conventions d'après les besoins des contractants, ou enfin un droit prédominant fondé sur des titres qui font qu'un homme est le supérieur d'un autre homme.

718. Cette supériorité de droit, qui existe entre des égaux, vient quelquefois de la cause qui met les hommes en contact et de la raison qui veut que celui qui viole l'ordre y soit forcément ramené. La supériorité s'acquiert aussi par celui qui est lésé dans son droit : non-seulement il peut ramener à l'ordre celui qui l'a offensé, il peut encore exiger la réparation de l'offense.

719. Quand une société est formée par la force, par la violence, et sans aucun droit, elle n'est pas pour cela privée de tout gouvernement : l'autorité essentielle à toute société est exercée par l'usurpateur, par l'injuste possesseur; mais celui-ci n'a pas le droit de conserver, la société n'a pas le devoir de respecter une possession qui est le fruit de la violence et qui ne se maintient que par la force.

720. Enfin, nous avons éclairci la théorie du *principe d'association*, en examinant la nature des *sujets associés* : une association d'individus n'est pas la même chose qu'une association de sociétés. Il faut combiner l'unité de chaque société subordonnée avec l'unité du tout social ; c'est ainsi que l'ordre veille à la prospérité du tout, tant qu'il existe, et à la sûreté des parties, quand le tout vient à se dissoudre.

Nous croyons que cette théorie peut aisément rendre compte de la formation de toutes les sociétés particulières et nous en expliquer tous les principes essentiels. Il nous faut maintenant aborder une autre théorie, et voir quelles sont les lois qui doivent diriger l'activité humaine dans les sociétés *déjà formées*.

FIN DU LIVRE TROISIÈME.

LIVRE QUATRIÈME.

DES LOIS QUI RÈGLENT L'ACTION D'UNE SOCIÉTÉ DÉJA FORMÉE.

CHAPITRE I.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR L'ACTION D'UNE SOCIÉTÉ DÉJA CONSTITUÉE.

SOMMAIRE.

721. La société doit conformer son action aux desseins de Dieu. — 722. La société, dans les vues de Dieu, doit servir à faciliter à l'homme l'obtention de sa fin dernière. — 723. Cette fin dernière est la règle fondamentale qui détermine la droiture de l'opération sociale; — 724. mais le but immédiat qu'elle doit atteindre est l'ordre extérieur, — 725. subordonné pourtant à la fin dernière. — 726. La société est donc un moyen; — 727. — elle n'exempte pas l'individu de pourvoir *lui-même* à ses besoins; — 728. elle supplée à son impuissance, en subdivisant les charges; conséquences, *active protection* de la société à l'égard des individus. — 729. L'autorité est, dans la société, le premier principe de son action. — 730. Dans l'ordre réel, elle agit comme principe d'action sociale, dans la personne du supérieur. — 731. La multitude n'a point d'action *une* et *délibérée;* — 732. elle doit être mue par une action qui embrasse l'homme tout entier. Idée d'un gouvernement parfait. — 733. Dangers d'un gouvernement injuste ou imprudent. — 734. Conclusion. — 735. Lois fondamentales qui règlent l'action de la société. — 736. Différence entre l'action *politique* et l'action *civile.* — 737. Relations entre les diverses sociétés. — 738. Division générale de l'action d'une société déjà constituée.

721. Nous venons d'étudier la marche suivie par la divine Providence pour amener l'homme à s'unir, par des liens déterminés de société, avec quelques-uns de ses semblables : ce fait, avons-nous dit, donne une activité réelle aux lois universelles de sociabilité naturelle, et une existence concrète à la *société*. Nous avons à examiner, maintenant, de quelle manière ce nouvel *être réel* doit se comporter pour accomplir les desseins de cette même Providence ordonnatrice; car il est hors de doute que cette dernière ne peut mettre en mouvement des forces si considérables et combinées avec tant de sagesse, sans avoir un dessein, et, par conséquent, sans imposer un devoir (112). Déterminer la manière dont la société accomplira les desseins de Dieu (13 et suiv.), c'est, on le voit, déterminer l'idée de la *fin*, l'idée de la *perfection sociale*, de la *civilisation parfaite*.

722. Or, quelle fut l'intention du Créateur lorsqu'il établit la société? ce

fut sans doute de porter les individus à se preter un appui mutuel pour atteindre ensemble leur bonheur suprême ; c'est précisément dans le besoin d'un semblable appui que nous voyons apparaître la première idée d'une association concrète (326). La société a donc le devoir de faciliter aux individus associés, l'obtention de leur *bonheur* qui, sur cette terre, pour autant que la nature nous l'apprend, est de tendre, par les voies de l'ordre, à la possession du bien infini (41). La fin de la société naturelle, prise dans son existence concrète, est donc de faciliter, d'aplanir pour ses membres *ces voies de l'ordre*, déterminées elles-mêmes par la fin *nécessaire* et par le *rapport* des moyens à la fin.

723. Voilà donc comment l'idée de la *fin dernière* est aussi dans la société, même purement humaine, la source de l'idée du *véritable bien social;* voilà pourquoi nous avons qualifié d'équivoque et de vague, l'idée que nous donne Romagnosi de la fin de la société et du bien public (*a*), lorsqu'il se contente de réclamer en faveur des peuples *la paix, l'équité et la sécurité. La paix* est *la tranquillité* dans l'ordre, car le sommeil léthargique du désordre n'est pas plus *la paix* que le silence de l'oppression ; *l'équité* n'est qu'*une juste proportion ;* la *sécurité* doit exister en faveur de la *vertu* et non pas pour le crime. Or, les idées d'*ordre*, de *proportion*, de *vertu* sont des notions relatives ; elles sont en rapport avec le premier principe de l'homme moral (*b*), c'est-à-dire, avec *la fin nécessaire* à laquelle il doit rapporter toutes ses opérations : séparez-les de cette idée qui les détermine, et elles ne sont plus que des mots vagues, auxquels chacun pourra donner le sens qu'il lui plaira. Ainsi le but assigné à la société par Romagnosi est vague et équivoque ; il est vraiment étrange qu'un pareil philosophe se soit imaginé d'éviter (*c*), en suivant la route qu'il se trace, cet écueil même contre lequel il est allé heurter.

724. Mais si l'idée de la fin dernière est indispensable pour déterminer l'opération de la société particulière, il ne faut pas s'imaginer, pour cela, que la fin dernière constitue le but *immédiat* de cette société : destinée qu'elle est à coordonner entre eux des êtres composés chacun d'un corps et d'une âme (306), elle n'a point d'action sur là partie spirituelle si ce n'est en tant que l'esprit est uni au corps par un lien *naturel* d'unité commune ; c'est la *nature* à proprement parler, qui agit sur l'esprit, tandis que la société sauvegarde parmi les hommes l'ordre extérieur ; l'essence même de l'homme limite donc à l'ordre extérieur l'action de la société, et par conséquent le but immédiat de la société est l'ordre temporel et extérieur (*d*). Cette doctrine a été adoptée et défendue de tout temps par les docteurs catholiques, qui n'aiment guère la déclamation et les phrases sonores en matière de liberté, formés qu'ils sont à l'école du Verbe incarné qui apporta sur la terre

(*a*) *Lettre 2e au prof. Valeri*, pag. 11, et l'*Introduction* passim.

(*b*) Toute science *pratique* part de *la fin* et toute science *théorique* part des premiers principes, comme le démontre Romagnosi lui-même.

(*c*) *Introduction*, § 70.

(*d*) Romagnosi, *Genesi del dritto penale*, § 527.

l'esprit de vraie liberté (*a*). La doctrine contraire est défendue par les sophistes modernes, à commencer de Martin Luther, que certains hommes se plaisent à proclamer le héros de l'émancipation de la raison ; tous les juristes protestants, Grotius, Böhmer, Burlamacchi, tous les docteurs du faux libéralisme actuel, comme Mamiani (*b*), n'hésitent pas à accorder à l'autorité civile ces droits sur le for intérieur que l'Eglise ne se reconnaît pas à elle-même, lorsqu'elle prononce que l'Eglise ne juge pas l'intérieur : *Ecclesia non judicat de internis*.

725. On se tromperait étrangement, si l'on prétendait conclure des prémisses que nous venons de poser que la fin *dernière* ne doit exercer aucune influence sur l'exacte détermination de la fin *immédiate;* cette fin immédiate, matérielle et limitée par le temps, doit recevoir son caractère moral, de la fin dernière : car dans les bornes de la matière et du temps, l'on ne peut concevoir aucun ordre moral, à moins de recourir à l'idée d'une intelligence ordonnatrice qui fait servir la matière et le temps à l'exécution de ses décrets (112). Que l'on nous permette à ce sujet une comparaison : il est impossible de se former une idée juste et complète de l'art du maçon qui ne manie que la pierre et le ciment, à moins de le subordonner à l'art de l'architecte qui prescrit le plan et le dessin de l'édifice.

726. *Faciliter aux individus, par le moyen de l'ordre extérieur, l'obtention de la félicité naturelle*, telle est donc la fin naturelle de toute société particulière *complète* (447), car c'est de cette société que nous entendons parler d'ordinaire, chaque fois que nous n'ajoutons aucune explication ultérieure; d'où l'on voit que la société est *un moyen* destiné à venir en aide aux individus et non pas la fin proprement dite que le Créateur s'est proposée; elle est, pour me servir d'une expression de Romagnosi, un mécanisme auxiliaire. Lors donc qu'on affirme que le *bien privé de l'individu doit être subordonné au bien social*, on entend parler d'*un* seul individu par rapport à tous les autres.

Peut-être serait-il fort à propos d'ajouter immédiatement : *la mesure du bien social est le bien qui rejaillit sur l'ensemble des individus;* cette précaution servirait à éviter les utopies platoniques de certains publicistes qui font de l'*Etat* une idole, un dieu Moloch dévorant ses adorateurs, et qui n'hésitent pas à exposer les peuples à tous les hasards, pourvu qu'ils obtiennent le bien-être de l'Etat (*c*). A cette école appartient l'auteur tristement célèbre du pamphlet, *Le peuple*, M. Michelet : comme l'école soi-disant libérale, il déclare que « l'homme appartient corps et âme à l'Etat (*d*). » Il y a longtemps déjà que Royer-Collard, et après lui M. Guizot ont fait justice de cette doctrine inhumaine et servile. « La société est-elle faite pour servir l'individu, ou l'individu pour servir la société?... M. Royer-

(*a*) Ubi spiritus Domini, ibi libertas. II *Cor.* III, 17. — Quâ libertate Christus nos liberavit. *Gal.* IV, 31.

(*b*) *Lettre 2e à P. Mancini*, pag. 39.

(*c*) Haller, *Restauration de la science politique*.

(*d*) *L'Univers* du 14 août 1846.

Collard a résolu cette question. Les sociétés humaines naissent, vivent et meurent sur la terre; là s'accomplissent leurs destinées; mais elles ne contiennent pas l'homme tout entier. Après qu'il s'est engagé à la société, il lui reste la plus noble partie de lui-même, ces hautes facultés par lesquelles il s'élève à une vie future... nous autres personnes individuelles, êtres doués de l'immortalité, nous avons une autre destinée que les Etats (*a*). »

727. Or, comment la société peut-elle, dans l'ordre matériel, faciliter à l'homme moral l'obtention de sa félicité naturelle? Irons-nous prétendre qu'elle doit fournir à l'individu oisif une subsistance assurée, et une habitation convenable (*b*)? Cette prétention serait injuste ou absurde; car la société n'ayant à son service d'autres bras que ceux des individus, si nous voulions les obliger tous à s'employer en faveur de ce seul membre inerte, ce serait une violation évidente de l'équité naturelle (406). D'un autre côté, prétendre que la société doive pourvoir à tous les besoins, alors que ses membres demeureraient oisifs, ce serait faire une ridicule abstraction; car la société, qui est une *abstraction*, serait tenue, dans ce cas, de pourvoir aux besoins des membres qui sont une chose très-*concrète*. Chaque particulier a donc l'obligation de pourvoir lui-même à ses propres besoins, dans la mesure de ses forces personnelles; d'autres individus pourront aussi venir à son aide, et l'on devra régler ce concours d'après les lois de la bienveillance universelle, et les relations particulières. Et la société publique, quelle part devra-t-elle prendre dans cette assistance? son devoir sera de sauvegarder les droits de chacun de ses membres : c'est là sa première obligation, et ne remplît-elle que celle-là, elle ferait déjà suffisamment en faveur de chaque individu. L'homme, d'ailleurs, est naturellement porté à pourvoir par lui-même à ses propres nécessités; il y est aussi obligé : s'il résistait à cette inclination naturelle, s'il refusait d'accomplir ce devoir (258 et suiv.), ce serait avoir une sage prévoyance que de l'arracher à cette indolence coupable et de l'en corriger.

728. Il y a pourtant certains individus auxquels personne ne vient en aide, et qui n'ont pas les forces nécessaires pour se pourvoir par eux-mêmes; il y a des travaux auxquels personne ne songe, auxquels un individu isolé ne peut suffire; et cependant le corps social a besoin de ces travaux. De cette nature sont, par exemple : les *approvisionnements*, la *force armée*, etc. Or, dans ce cas, la *protection* ne suffit pas; il faut encore le *concours actif de la société* pour prévoir les besoins et y satisfaire. Ce n'est pas mettre *tous les membres* au service d'*un seul :* car tous ici apportent leur concours, et l'avantage en revient à tous. Si tous ne retirent pas un égal

(*a*) Guizot, *Civil. europ.*, leç. I.

(*b*) Telle paraît être l'opinion de Montesquieu, qui me semble préparer ainsi les doctrines du socialisme : « L'Etat doit à tous les citoyens une subsistance assurée, la nourriture, le vêtement convenable, et un genre de vie qui ne soit point contraire à la santé. » *Esprit des lois,* liv. XXIII, c. 29, Mazzini réduit à la simple formule du socialisme, la doctrine du brillant publiciste : « L'individu doit à la société son travail, la société doit à l'individu le pain de l'âme et celui du corps, l'éducation et les moyens de travail. *Santa alleanza,* § VI.

avantage de tous ces travaux, cela vient de ce que tous ne contribuent pas également à toutes les œuvres sociales; dans une société perfectionnée, il n'arrive jamais que tous les membres soient employés à un même objet *matériel*. L'unité est dans le but *final*, mais il y a multiplicité dans les *moyens :* tel est très-habile dans un travail, dans un de ces moyens, qui serait incapable dans un autre (748). Il existe donc deux modes d'action que la société *est tenue* d'employer pour faciliter à l'individu, dans l'ordre extérieur, l'obtention de sa félicité naturelle : l'*action tutélaire* qui protége, et le *concours actif* qui coopère; protection quand il s'agit du bien personnel, activité quand il est question du bien public; ces deux modes d'action exigent parfois l'emploi de moyens divers, mais il arrive fréquemment aussi que les mêmes moyens amènent les deux résultats à la fois, comme nous le verrons plus loin (*a*).

La société est tenue, disons-nous; mais n'avons-nous pas insinué, tout à l'heure, que la société est un être abstrait? L'*opération sociale* exprime l'opération d'une *multitude réduite à l'unité :* or, l'unité de la multitude dépend d'une abstraction de notre esprit, elle ne nous offre pas un sujet qui soit capable d'une action matérielle; il s'agit donc de déterminer quel est le sujet des opérations sociales.

729. Il est impossible d'agir sans exister : qui n'existe pas n'agit pas, et l'opération est toujours en proportion de l'actualité de l'*être*. Celui qui *n'est* pas *peintre* ne saurait peindre : une peinture est en raison directe de celui qui la fait; car *être peintre*, ce n'est pas simplement exister, c'est exister avec une *aptitude* déterminée. L'œuvre sera d'autant plus celle du peintre que cette aptitude aura une influence plus active sur le travail; par conséquent, si le peintre est habile et qu'il y mette tout son talent, le travail sera parfait; si le peintre est médiocre ou distrait, le défaut d'art rendra le tableau imparfait; si l'artiste, dans un moment de mauvaise humeur, jette des coups de pinceau sur la toile, ce n'est plus un tableau, mais une toile couverte de couleurs : car l'acte dont nous parlons est celui d'un homme en colère et non pas une action d'artiste; et, dans ce cas, être *homme* n'est pas être *peintre*. Il en est de même de la multitude : de ce qu'elle existe, il ne suit pas aussitôt qu'elle est en société; pour qu'elle devienne sociale, un principe d'*unité* est nécessaire (424); lorsqu'elle agit *en vertu* de ce principe, son action est sociale, et cette action sera d'autant plus *sociale* qu'elle sortira davantage de ce principe. Or, le principe d'unité sociale, c'est l'autorité (429) : c'est donc par l'autorité que se produit l'action sociale, et cette action est d'autant plus sociale, qu'elle est un *effet* plus marqué de l'*autorité*. Donc, en déterminant les lois de l'action sociale, nous déclarons quelle doit être l'action de l'*autorité* dans la conduite de la société.

730. L'*autorité*, la *société* sont des êtres abstraits : cependant, nous avons besoin d'une opération réelle et concrète, par conséquent, d'un sujet individuel. Or, l'autorité en qui s'individualise-t-elle? évidemment dans la

(*a*) V. Romagnosi, *Istituz. di civ. filosof.*, lib. V.

personne physique ou morale du supérieur; c'est donc dans la personne du supérieur que réside *au concret* (*a*) le principe de l'opération sociale, prise dans sa réalité, comme elle est, d'une manière abstraite, dans l'*autorité*; c'est dans la personne du supérieur que la société acquiert une action entièrement propre, délibérée et libre.

731. Comment? nous dira-t-on peut-être, le peuple n'a-t-il point, lui aussi, son action propre, délibérée et libre? — Si par peuple vous entendez les individus qui le composent, assurément ces *personnes* ont chacune leur opération propre, délibérée et libre; mais la *multitude*, comment peut-elle avoir *une* opération sans principe d'*unité?* comment la *délibération* est-elle possible, sans qu'il y ait concours des intelligences délibérantes, de manière que chacune d'elles puisse apercevoir les raisons de toutes les autres? où trouver la *liberté*, si le peuple est aveuglé et ne comprend pas ses propres intérêts (*b*)? La multitude, privée de tout principe d'autorité, ne saurait donc avoir d'opération *sociale;* si parfois il apparaît une certaine harmonie dans son opération, ce fait est le résultat de l'un des deux principes suivants : tantôt c'est une autorité *fictive*, un principe illégitime d'unité sociale qui imprime un mouvement secret ou manifeste à l'aveugle multitude, laquelle est d'autant plus disposée à demander ou à subir le joug, qu'elle éprouve un besoin plus pressant d'agir; tantôt l'acte est tellement conforme à l'instinct naturel, non-seulement de la *raison*, mais encore des *passions*, que l'homme tout entier est, pour ainsi dire, entraîné par sa nature; et, comme la nature est la même dans tous les hommes, elle communique l'unité à tous.

732. Ce second point est de la plus haute importance, pour se former une idée exacte de la conduite que l'autorité doit tenir dans son action; il nous explique en quoi consiste l'art de bien gouverner, et nous fait voir le danger et la punition d'un gouvernement incapable. Gouverner, c'est diriger les hommes associés vers le bien commun; diriger des hommes, ce n'est pas agir sur des pierres que la seule puissance du levier ou du cabestan fait mouvoir; c'est donner l'impulsion à des êtres *végétatifs*, *sensibles* et *raisonnables*. Chez eux, la raison est le principe de l'opération *spécifique*, et par conséquent de l'opération plus strictement naturelle. Les actes de la vie *végétative* et la *sensation* sont des actes de l'animal en général, et par conséquent des *éléments informes* de l'acte naturel de l'homme. L'homme reçoit donc, à proprement parler, l'impulsion de celui qui est capable de mouvoir chez lui l'*activité raisonnable*, c'est-à-dire la volonté; mais si ce mouvement n'est pas préparé ou, du moins, suivi et

(*a*) « Tout acte d'une assemblée a dû commencer par être celui d'un seul individu. » Bentham, *Œuvres*, t. I, pag. 380.

(*b*) Ce ne sont pas les détracteurs de la multitude, mais ses adorateurs eux-mêmes qui s'expriment ainsi; au moment où ils lui posent la couronne sur la tête, au moment où ils disent à leur aveugle idole : *Tu solus Dominus*, ils ajoutent aussitôt, contradiction étrange! *Oculos habet et non videt.* « Multitude aveugle... elle ne voit pas. » Rousseau, *Contrat social*, liv. II, c. 6.

fortifié par l'homme *végétatif* et *sensible*, il sera moins conforme à la nature et, par suite, pénible et imparfait; il n'y a d'exception que pour ce petit nombre d'hommes d'élite en qui la raison est toute-puissante. L'autorité fera donc un excellent usage de son action, lorsqu'elle ne se contentera pas d'avoir le bien commun pour *objet*, mais qu'elle emploiera encore comme *moyens*, outre le *commandement* qui soumet la volonté au nom du droit, la *conviction* qui lie l'intelligence et le *bien sensible* dont les impressions inclinent l'homme inférieur tout entier à travailler au bien-être de la communauté. Ces considérations montrent assez que notre système n'exclut pas le système *utilitaire*, mais qu'il le subordonne aux idées de justice et d'équité; nous pouvons ainsi enrichir notre trésor des belles théories abstraites de Romagnosi, qui donnent pour base au bien politique les passions bien dirigées; nous pouvons y joindre encore les observations pratiques et les classifications matérielles de Bentham, sans renoncer pour cela aux principes infiniment plus précieux du sens commun, du bien honnête et du spiritualisme chrétien.

Il importe néanmoins de remarquer que ce principe infime de mouvement social qui agit par l'*intérêt* et la sensibilité, s'il vient à dominer, chez un individu, l'impulsion rationnelle, devient en lui un vrai désordre (147), bien que la politique sache s'en prévaloir, pour le bien de la société. Or, le déréglement de l'individu est, de sa nature, un mal véritable, un mal de l'individu lui-même, un mal de la société dont l'individu est membre; ce désordre tend à se propager et à devenir un mal social, surtout quand il est, pour ainsi dire, sanctionné par les lois qui régissent la société (*a*). La perfection du gouvernement consiste donc dans l'usage simultané de ces deux puissants mobiles, la *raison* et l'*intérêt*, mais avec cette restriction importante qu'on doit appliquer tant de correctifs au second, qu'il reste toujours relativement au premier dans un état d'infériorité et de dépendance [LXXXV].

Telle est la véritable signification de ces mots *gouverner*, *régler*, *diriger*, etc. Celui qui *règle*, ne dirige pas immédiatement ses propres forces vers le but à atteindre, mais il travaille aussi à diriger de ce côté les forces d'*autrui*, et il combine les moyens d'après la nature de ces dernières. Ainsi, par exemple, s'il veut obtenir un résultat par le moyen des forces électriques, il emploiera des conducteurs métalliques; s'il veut l'atteindre par l'impulsion de l'eau, il donnera à celle-ci une pente proportionnée; s'il a besoin des forces d'un animal, il usera ou de l'aiguillon, ou d'un appât. Employer des moyens proportionnés, et régler l'usage des forces humaines, de manière qu'elles conspirent, sans se heurter et avec toute leur énergie,

(*a*) Donnons un exemple : un gouvernement qui entretiendrait la tranquillité dans les masses *en se contentant* de plonger le peuple dans les divertissements, obtiendrait, à la vérité, un calme momentané; mais il l'achèterait par une corruption qui produirait, en son temps, des résultats désastreux: une administration qui donnerait pour *unique* appui à la fidélité de ses agents, des traitements élevés, les rendrait enclins à la vénalité, et les disposerait à se vendre au plus offrant, etc., etc.

pour atteindre le bien particulier subordonné au bien suprême : telle est l'idée véritable du gouvernement d'un supérieur de la société (*a*).

733. Supposons, maintenant, que l'autorité fasse fausse route; que, ne poursuivant pas le bien de la communauté, elle néglige de convaincre la raison et d'attirer la sensibilité, qu'arrivera-t-il?... Il arrivera que tout un peuple, emporté par l'inclination de la nature, sera rebelle au commandement. Car en chacun des individus, l'homme tout entier sera si fortement porté à la désobéissance, que l'impulsion du commandement manquera d'énergie pour confirmer ce mouvement. Voilà comment il se fait, parfois, que, même au sein des associations les mieux réglées, il y a des lois qu'on ne réussit jamais à mettre en vigueur, et d'autres qui tombent en désuétude après un court espace de temps; nous aurons plus tard occasion de revenir sur ce point (1091).

Dans ces circonstances, l'action *instinctive de la multitude* est une opération aveugle et indélibérée, bien qu'elle puisse être coupable chez un grand nombre *d'individus*, délibérée et libre chez tous. Mais comment cette opération peut-elle être aveugle dans les masses, tandis qu'elle est délibérée chez les individus? Voici ma réponse : dans le cas dont il s'agit, la *multitude* agit avec *unité* sans qu'il y ait eu entente préalable, sans qu'elle y fasse attention dans le moment, et sans but déterminé pour l'avenir dans l'ordre de l'action *sociale*. En un mot, il n'y a pas là un *pourquoi* que tous connaissent et que tous veulent atteindre; au contraire, chaque individu sait *pourquoi* il agit, et par conséquent il est l'arbitre de son action. D'où je conclus qu'il est moralement certain qu'à la longue, un gouvernement injuste ou imprudent trouvera son châtiment dans ses propres erreurs : car il est moralement impossible qu'une multitude aveugle d'individus continue toujours à résister aux exigences de la nature sensitive. Le comte de Maistre rapporte que « Louis XIV s'était permis de dire un jour : je ne connais pas de plus beau gouvernement que celui du sophi.... Le maréchal d'Estrées eut le noble courage de lui répondre : mais, sire, j'en ai vu étrangler trois dans ma vie (*b*). » Et M. Guizot, parlant du moyen âge, nous dit : « Les émeutes populaires étaient le grand mode de responsabilité du temps; l'organisation intérieure des communes se réduisait à deux éléments fort simples, l'assemblée générale des habitants, et un gouvernement investi de pouvoirs à peu près arbitraires, toute la responsabilité de

(*a*) Bentham a donc raison quand il dit que « l'unique objet du gouvernement doit être le plus grand bonheur possible de la communauté. » Mais quand il ajoute que « le bonheur d'un individu est d'autant plus grand que ses souffrances sont plus légères et en plus petit nombre, ses jouissances plus grandes et en plus grand nombre ; » il paraît avoir la prétention de conduire un troupeau d'animaux et non pas une société d'hommes; s'il avait voulu parler d'une société d'hommes, il devait tenir compte non-seulement du *plaisir* et de la *souffrance*, mais avant tout de la *raison* et de la *justice*. Ces deux choses sont tellement distinctes du *plaisir* et de la *souffrance*, qu'il se trouve des hommes qui prennent *plaisir* à une *injustice;* tout en reconnaissant le *dérèglement* qu'elle amène, ils l'aiment néanmoins à cause du *bien sensible* qui en résulte pour eux.

(*b*) *Du Pape*, t. II, ch. 9.

l'insurrection (*a*). » — Ce n'est pas à dire pour cela que les individus soient excusables : il est en leur pouvoir de modérer la violence de cette inclination, en appliquant les règles que la prudence et le devoir leur prescrivent. Aussi, qu'arrive-t-il d'ordinaire? Il arrive que, par une juste punition de leur aveugle emportement à suivre ces mouvements déraisonnables, ils trouvent dans l'anarchie le plus terrible des fléaux ; ils deviennent le jouet de ceux qui les ont poussés à l'insurrection dans un tout autre but que celui du bien public.

734. Concluons. L'opération *sociale* a son principe dans l'autorité parlant par la bouche du supérieur ; l'autorité a le devoir de porter l'homme tout entier à coopérer au bien commun ; et, pour cet effet, elle doit employer des moyens qui soient en harmonie avec les propensions naturelles de ceux qu'elle conduit. Le *bien commun* réside dans la conformité de l'opération sociale avec les desseins du Créateur ; ces desseins conduisent la société au bien dans les relations d'ordre *extérieur*. La société a, dans l'ordre extérieur, le droit et le devoir d'aider l'individu à atteindre sa félicité naturelle ; elle exerce ce droit et remplit ce devoir de deux manières : en lui prêtant son soutien pour qu'il arrive à la possession du bien privé, proportionné à ses forces individuelles, et en s'associant à d'autres, pour travailler de concert à obtenir les biens universels qui exigent des forces plus puissantes.

735. Or, si tel est le *but* de l'opération sociale, nous pouvons tirer immédiatement deux conséquences : la première, que l'*opération* sociale atteint sa perfection quand elle atteint ce but ; la seconde, que l'*être* social sera parfait s'il met la société en état de l'atteindre. De ces deux principes se déduisent les deux lois fondamentales de l'opération sociale. 1re loi : *la société a le devoir de tendre à l'obtention du bien commun.* 2me loi : *la société doit travailler à se rendre toujours de plus en plus capable de produire le bien commun.* En d'autres termes : *la société doit perfectionner sa propre opération ;* et afin de pouvoir agir avec plus de perfection, *elle doit se perfectionner elle-même dans son être.* Nous retrouvons ici la loi universelle de perfectionnement (14), appliquée à la société dont la perfection *essentielle* se mesure d'après son aptitude à agir ; la perfection de son *action* est mesurée, à son tour, par la tendance vers la fin, et l'obtention de cette fin en forme la félicité, le repos (18 et suiv.).

736. Ces deux lois fondamentales ont été réduites par Romagnosi à cette autre formule : « De même que les sociétés sont faites pour les hommes, les gouvernements sont faits pour les sociétés (*b*). » Ces lois nous offrent, si je ne me trompe, une idée claire et rationnelle des deux espèces d'opérations sociales, différentes l'une de l'autre comme le *moyen* diffère de la *fin*, l'action *politique* ou de *raison d'état*, et l'action *civile* ou de *raison commune*. Cette dernière, comme on le voit, est évidemment la fin de l'autre. Lorsque la société conserve et perfectionne sa propre unité et l'efficacité de

(*a*) *Cours d'hist. de la civ.*, leç. VII.
(*b*) *Istituz. di civ. filosof.*, t. II, leç. VIII.

son action (454 et suiv.), elle agit dans l'ordre *politique*. Mais dans quel but cherche-t-elle à réaliser sa propre perfection? Sans doute *afin d'être en mesure* de procurer le bien-être des individus associés (*a*); lorsqu'elle actualise cette *puissance*, elle agit dans l'ordre *civil* en vue duquel l'ordre politique existe. La remarque de Bentham est donc fort rationnelle quand il dit : « on ne doit point juger de la félicité d'un Etat par le plus ou moins de droits politiques dont le peuple jouit, mais par la sagesse des lois civiles, et par la bonne administration de la justice. » Cette remarque, dis-je, est rationnelle, parce que c'est d'après le *but* que l'on juge de la bonté des *moyens* (21).

737. Mais une société particulière ne se trouve pas d'ordinaire reléguée dans une île inconnue; elle peut donc s'attendre à avoir, dans l'ordre temporel, de bons ou de mauvais rapports avec les autres sociétés qui l'environnent. L'action sociale dans de semblables relations est-elle soumise à quelque loi qui en détermine la droiture? s'il est vrai, comme nous l'avons dit, que le but immédiat de la société est le bien-être temporel des individus qui la composent, et que, d'un autre côté, ce bien-être peut être atteint ou augmenté par les relations des sociétés entre elles, il est évident qu'à toute société incombe le devoir de sauvegarder, encore ici, le bien-être temporel de ses membres. Mais dans ce cas, comme toujours, son action devra être subordonnée aux lois de l'équité et de la justice qui l'obligent à coopérer à la félicité d'autrui (319). Voilà donc un nouvel ordre de relations sociales dans lequel les *droits* et les *devoirs* ont pour termes une ou plusieurs sociétés étrangères l'une à l'autre; celles-ci, *en raison de leur seule existence sociale considérée dans sa forme abstraite*, n'ont aucun droit l'une sur l'autre; elles peuvent se prévaloir, *dans l'ordre abstrait*, de cette égalité réciproque que nous avons déjà étudiée dans les individus (354).

738. Les lois qui régissent ces relations seront plus tard l'objet de notre étude. Qu'il nous suffise, pour le moment, d'en avoir donné une légère esquisse afin de présenter sous un seul point de vue l'action sociale dans toute son extension au sein d'une société déjà constituée. Cette action nous l'avons divisée en trois classes, pour ainsi dire : l'action *civile*, l'action *politique*, et l'action *internationale*. Nous allons essayer de présenter, dans ce livre et dans les deux suivants, une étude théorique sur ces importantes matières. Dans ce livre-ci, nous commencerons par déduire les conséquences renfermées dans la loi fondamentale de l'*action civile* de la société, ou, pour parler plus exactement, de l'*action civile de l'autorité;* car c'est en elle que se *personnifie* l'action délibérée de la société (730).

(*a*) M. Cousin a aussi reconnu cette vérité dans ses leçons sur *l'Histoire de la philosophie morale au XVIII*[e] *siècle*.

CHAPITRE II.

DE L'ACTION CIVILE DE LA SOCIÉTÉ.

ARTICLE I.

DE LA MATIÈRE SUR LAQUELLE S'EXERCE L'ACTION CIVILE DE LA SOCIÉTÉ.

SOMMAIRE.

739. La première loi nous montre la matière sur laquelle agit le gouvernement civil. — Protection et perfectionnement.

739. Faciliter aux hommes, par le moyen de l'ordre extérieur, l'obtention de leur félicité naturelle (726), en garantissant à chacun (727) ses droits, et en augmentant les *ressources* par la coopération sociale (728), tel est, en peu de mots, le devoir de la société dans l'ordre *civil* (736), devoir dont nous allons maintenant étudier les conséquences; quelle est la *matière*, quelles sont les *conditions* de l'action *civile* de la société, voilà les deux points par où nous commencerons l'exposé de toute la question. La société doit prendre sous sa protection les droits des individus : or, quels sont les droits de l'homme? L'homme a le droit de *vivre* (379), celui d'*avoir les moyens de conserver la vie* (379), celui de les employer *librement* (402). En d'autres termes, les droits de l'individu se réduisent aux droits de *conservation*, de *propriété*, d'*indépendance :* tels sont aussi les principaux droits de l'individu que la société doit *protéger*.

La société a encore l'obligation de favoriser le *perfectionnement* de l'individu, en lui prêtant sa coopération *positive* pour tous les objets auxquels les forces individuelles ne peuvent atteindre. Or, il y a dans l'homme trois espèces de forces : celles de l'esprit, celles de la volonté et celles du corps; la société devra donc concourir activement à développer dans l'individu les forces *intellectuelles*, *morales* et *physiques*.

ARTICLE II.

COMMENT S'EXERCE L'ACTION CIVILE DE LA SOCIÉTÉ.

SOMMAIRE.

740. Mode de son action : proportion de justice, — 741. Protection des droits *véritables,* — 742. d'après la rigueur de la loi de la collision des droits. — 743. Justice du droit éminent consacré par cette loi. — 744. Démonstration de la même loi par l'application du principe *utilitaire.* — 745. Conclusion : l'homme en société ne fait aucun sacrifice ; la société ne déroge pas au droit naturel. — 746. L'autorité doit se conformer à l'ordre *théorique* aussi bien qu'à l'ordre *pratique.* — 747. Qu'il y a de l'injustice à reprocher l'*arbitraire* à toute monarchie quelle qu'elle soit. — 748. La société opère par l'analyse de ses fonctions. — 749. Cette analyse est préparée par la nature.

740. La société, cet être moral que notre raison perçoit, n'a point de forces réelles et physiques si ce n'est dans les individus dont elle est l'unité (*a*). Quand donc nous disons que la société *protége* et *perfectionne* l'action individuelle, nous affirmons, en substance, qu'elle emploie les forces de tous ses membres à protéger et à perfectionner l'opération de chacun d'eux. Mais, et c'est un point digne de remarque, les *forces*, de quelque espèce qu'elles soient, forment un capital *productif,* puisque toute force *tend à produire* un effet. Il suit de là que la société, disposant des forces de tous les individus associés, dispose en substance d'un fonds créé à leurs frais communs et par conséquent d'un fonds commun. Or, quelles sont les exigences de la loi d'ordre déduite du principe universel de l'égalité abstraite, ramenée au concret dans les inégalités individuelles (355)? Cette loi exige que le *fruit* produit par le *capital,* revienne à celui qui emploie ce dernier (357), et cela, afin d'empêcher que des individualités, *égales* dans l'origine, ne deviennent *inégales,* que des individualités *libres* ne deviennent *esclaves* (435), en travaillant dans l'intérêt d'autrui. Donc, la loi de l'ordre exige que la société organise son concours social de manière à répartir le travail à proportion du fruit qu'il rapporte, et le fruit, à son tour, à proportion du travail. Qu'elle réclame donc de l'individu son travail ou ses biens, ses droits ou un autre objet, en un mot, tout ce dont un homme peut disposer en faveur de son prochain, elle ne pourra jamais rien demander à personne, sans offrir en retour une compensation proportionnelle (*b*). D'ailleurs, et

(*a*) Bentham traite aussi la question qui nous occupe ; et, cette fois, il en parle d'une façon moins malencontreuse que de coutume. T. II, p. 189.

(*b*) En disant que la société *réclame de l'individu,* je me suis servi d'une expression qui n'a pas toute l'exactitude désirable. La société rend tout ce qu'elle reçoit, elle rend même plus qu'elle ne reçoit. On ne peut donc pas dire qu'elle *demande* quelque chose ; ce qu'elle fait,

c'est une remarque importante à faire, la justice est le bien suprême de l'homme, et par conséquent la première compensation que la société lui devra pour ses services sera de mettre de l'*ordre dans la justice.* Rien, en effet, ne blesse plus profondément tous les membres de la société en général, et chacun d'eux en particulier, comme de voir l'iniquité assise sur le trône, et l'innocence gémissant sous le poids de l'oppression. L'inférieur qui se sent entravé dans son action par des lois équitables, accablé d'impôts, et même puni pour des méfaits, pourra bien se résigner à contre-cœur, mais jamais il n'en recevra, au fond de son âme, une blessure aussi profonde que lorsqu'il verra commettre une flagrante injustice, fût-ce même au détriment d'autrui. C'est que cette dernière est contraire à la raison, et par conséquent en opposition avec la plus noble de nos facultés, avec celle qui fait le caractère distinctif de la nature humaine.

La loi fondamentale qui règle l'action *civile* de la société pourrait donc, nous semble-t-il, se réduire aux termes suivants : — La société, et l'autorité en son nom, doit faire en sorte que chacun coopère à *défendre* et à *augmenter* l'ordre de la justice et le bien commun, sans éprouver aucun dommage, même en retirant de son action un avantage proportionné à sa coopération.

Mais cette règle, comme on le voit, est encore formulée en des termes si abstraits qu'à peine pourrait-elle être de quelque usage dans la pratique. Essayons de la faire sortir peu à peu des régions idéales et de lui donner un corps.

741. Si l'ordre social doit produire le bien public sans préjudice des particuliers, il est tenu de sauvegarder les droits de ceux-ci dans toute leur intégrité. Or, quels sont donc les droits *véritables* des particuliers? ceux-là même dont l'exercice n'est ni entravé, ni suspendu par des droits plus puissants (351). *Seuls* ils confèrent le *vrai pouvoir*, le *pouvoir fondé en raison* de contraindre la volonté d'autrui. En effet, les droits qui sont en collision avec d'autres droits plus puissants qu'eux, ne sont autre chose, en réalité, qu'un rudiment de ce pouvoir; mais comme celui-ci ne peut se traduire en acte, puisqu'il demeure suspendu, il sera incapable de mouvoir les intelligences associées.

742. La loi qui commande de poursuivre la réalisation du bien-être public, *sans préjudice des particuliers*, pourra donc être ramenée à l'énoncé suivant : *déterminer la quotité de la coopération de chacun d'après la loi de la collision des droits.* Or, cette loi fondamentale peut

c'est de disposer, en vue d'un bien supérieur, l'usage des forces privées qui seraient tournées vers un bien inférieur par celui qui ne connaît pas le bien commun, ou qui n'en a aucun souci. Or, « *la faculté d'être dans une condition pire,* dit Romagnosi, ne mérite pas le nom de *droit.* » *Istituz. di civ. filosof.*, t. I, lib. V, c. 2. Ainsi, à une époque où l'autorité publique n'avait pas autant d'action qu'aujourd'hui, chaque baron devait se bâtir une forteresse et lever des troupes pour être en sûreté ; et néanmoins la sécurité dont il jouissait était bien moindre alors que celle dont il jouit aujourd'hui, en se contentant de fermer la porte de sa maison : la protection publique qui veille à la sûreté commune, le défend à moins de frais.

se formuler ainsi : le droit le plus puissant prévaut sur le plus faible (363); un droit est d'autant plus puissant qu'il a pour objet un bien d'un ordre plus élevé : ainsi, l'honneur est un bien d'un ordre supérieur à celui de la vie, la vie est à son tour plus précieuse que la fortune. Donc, bien qu'il soit vrai de dire que, *toutes circonstances étant égales*, le droit du grand nombre l'emporte sur celui de quelques individus, jamais néanmoins il ne pourra se faire que le droit du grand nombre à la fortune, exclue le droit de quelques individus ou même d'un seul à la conservation de l'honneur ou de la vie. Mais si les droits du *petit nombre* ou d'*un seul* sont en conflit avec les droits homogènes d'*un grand nombre* de membres, il est évident que, dans ce cas, les premiers doivent céder aux autres, au moins *en ce qui regarde le point* au sujet duquel il y a conflit. Cette restriction est nécessaire, car rien n'exige que le surplus perde sa force (352).

Donnons un exemple : La société publique a droit aux relations commerciales; supposez qu'en vertu de ce droit, elle réclame le passage par le champ d'un particulier. Il y a là conflit entre la société et le particulier sur une question de transit. Le particulier cède le transit à la communauté, mais celle-ci, à son tour, devra lui offrir une compensation pour les bénéfices qu'il perd; car ces bénéfices ne tombaient pas sous l'action de la collision, vu qu'ils n'étaient pas nécessaires à l'établissement de la voie publique. L'autorité qui, dans ce cas, oblige le particulier à se dessaisir de son droit ne fait autre chose que lui imposer, par une loi positive, l'obligation qu'il avait déjà en vertu de l'équité et de la bienveillance naturelles : quand une chose, sans vous être nuisible, profite à autrui, *quando quod tibi non nocet prodest alteri*.

743. Ces considérations peuvent servir à faire comprendre la valeur des droits en vertu desquels la société dispose de ses membres. Elles établissent que ces droits, loin d'être entachés d'injustice, ne forment qu'une application rigoureuse des principes d'*ordre*, de *justice*, et d'*équité* qui constituent le véritable bien de l'homme, et par conséquent le principe unique de sa félicité sur la terre (20). Ce point est, à mes yeux, d'une haute importance : il est de nature à nous fournir, au moyen d'une preuve analytique, une démonstration évidente de la loi que nous venons d'établir par la synthèse.

744. En étudiant la nature de la société, nous sommes arrivés à en déduire la loi dont nous parlons, et nous avons dit qu'elle était basée sur les principes universels de justice : donc, avons-nous conclu, c'est elle qui doit engendrer la félicité sociale. A présent nous retournons notre argumentation et nous disons analytiquement : cette loi engendre la félicité sociale; elle doit donc être une loi basée sur l'honnêteté naturelle. Cette manière de raisonner est sujette, je l'avoue, à de nombreuses erreurs : car, l'*utilité*, la *félicité*, *etc.*, sont des mots qui reçoivent d'ordinaire une interprétation et une application diverses, selon les idées de ceux qui les emploient. Cependant, si la nature de leur signification est nettement déterminée par la *juste notion* que l'on aura préalablement donnée de

la *félicité, etc.*; si alors on se sert de la démonstration dont il s'agit pour confirmer le raisonnement *a priori*, elle pourra ajouter une grande force à l'argument. Examinons donc si cette loi produit véritablement la félicité sociale.

Il est facile de voir combien l'exacte application du principe de la *collision des droits* facilite à la société la détermination du vrai bien public. En effet, sans ce principe, qu'est-ce que le *bien public?* est-ce le bon plaisir de chacun? Aimez-vous les divertissements? ce seront les divertissements; avez-vous la passion de vous enrichir? ce sera le commerce; êtes-vous conquérant? ce sera la guerre; le repos vous sourit-il? ce sera la paix, etc.... Au nom du *bien public* vous verrez le terrorisme couvrir la France d'échafauds et égorger des milliers d'innocents, comme on vit autrefois, à Jérusalem, la politique de Caïphe attacher à la croix une victime sans tache *pour le bien du peuple* (*a*). Et quelles seront, dans la société, les conséquences de ce déplorable renversement des principes? vous aurez nécessairement :

1° La ruine du faible, du pauvre, du petit : car les plaintes qu'ils feront entendre seront bientôt comprimées par la puissance, au nom du *bien public*. C'est ainsi que le *bien public* a égorgé les ilotes à Sparte, martyrisé les chrétiens à Rome, et opprimé les Irlandais en Angleterre;

2° La terreur parmi tous les membres de la société : en effet, toute entreprise publique pourra exiger la ruine de quelqu'individu, et l'obtenir sans difficulté; or, cette frayeur et cette incertitude perpétuelles sont un cruel tourment pour l'homme paisible, ellés engendrent un malaise dans la partie la plus saine de la société, c'est-à-dire parmi les amis de la paix et les honnêtes gens (*b*);

3° L'opposition aux lois : car la volonté humaine qui se soumet, *même à son propre détriment*, aux lois de l'ordre qui est son véritable bien (353), résiste au désordre, alors même que celui-ci tournerait à son avantage. C'est ainsi qu'on a vu plus d'une fois, en Angleterre, des protestants équitables blâmer énergiquement l'oppression des catholiques.

4° L'inobservance des lois : car l'injustice ouverte et obstinée répugne à la longue à tous les citoyens, et surtout aux magistrats;

5° De là, le discrédit de l'autorité, la licence effrénée des interprétations et des suppositions, l'arbitraire des jugements, avec tous les maux qui en découlent.

745. Concluons donc que le *bien public* n'est autre chose que la *justice* qui protége, et l'*équité* qui emploie les forces de tous les membres de la société pour promouvoir le bien-être individuel, mais la justice et l'équité prises dans leur notion la plus élevée. Par une conséquence naturelle de ce principe, il est du devoir de la puissance ordonnatrice de veiller, en dispo-

(*a*) « Expedit ut unus moriatur homo pro populo et non tota gens pereat. » Joann. XI, 50.

(*b*) Bentham éclaircit cette matière, quand il traite de l'*attente trompée;* mais il l'envisage, selon son habitude, sous le faux jour du principe *utilitaire*. T. I, p. 81.

sant des forces communes, à la juste répartition des sacrifices qu'elle exige : personne ne peut être contraint de sacrifier de ses droits une portion plus grande que celle qui, en vertu de la collision avec un droit d'autrui, ne lui appartient plus, et n'est plus par conséquent un véritable sacrifice. La théorie que nous venons d'exposer nous donne les conséquences suivantes : 1° l'homme en société ne sera *en réalité* privé de rien, sinon de ce à quoi il n'a plus aucun droit, de ce qu'il *devrait lui-même abandonner*, à raison de son propre intérêt ; car il *doit vouloir* la justice qui est son *bien véritable;* 2° la société ou l'autorité n'aura jamais le droit de changer les relations naturelles ; seulement elle est autorisée à les interpréter d'autorité, c'est-à-dire, à les interpréter de telle façon que son interprétation serve de principe à l'unité de l'action sociale ; car l'autorité est le principe de l'unité sociale.

Il est facile de déterminer, d'après cela, le véritable sens que l'on attache d'ordinaire à ces expressions : *l'autorité a le droit de transférer le domaine, elle a celui de suspendre les droits, etc.*; si l'on n'y faisait attention, on risquerait de leur attribuer une signification exagérée (*a*) de deux côtés à la fois, ou en supposant que l'autorité peut, à son gré, modifier les droits, ce qui la ferait maîtresse absolue de toutes les lois sans excepter la loi naturelle ; ou bien l'on pourrait s'imaginer que la déclaration de l'autorité n'a d'autre force que celle de l'évidence de la vérité qu'elle interprête, ce qui serait l'assimiler à un docteur particulier quelconque. Mais il n'en est pas ainsi : l'interprétation par voie d'autorité doit avoir, comme la loi, la vérité pour base (*b*), et l'inférieur doit y conformer sa conduite, parce que c'est l'autorité qui est le principe régulateur de la société.

746. Le principe le plus universel des lois sociales, on l'a vu, est énoncé en ces termes : *tendez au bien commun* (314, 319); nous venons de l'appliquer, tout à l'heure, à l'action *civile*, et nous croyons avoir fourni les éclaircissements dont la nature de cette action a besoin pour apparaître dans tout son jour. Maintenant, on n'aura pas de peine à y appliquer également la loi fondamentale qui doit guider l'homme dans le choix des moyens : car, une fois la fin déterminée, les moyens théoriques et pratiques le sont également. Cependant, il est bon de remarquer que les moyens, tout en étant déterminés dans l'ordre objectif, peuvent néanmoins demeurer subjectivement déterminés, parce qu'ils sont inconnus ; il est donc du devoir de la société de se former une idée claire des moyens, après avoir exactement déterminé la fin.

(*a*) J.-B. Say (t. I, pag. 154) nous en offre un exemple dans ces paroles de Louis XIV : « Les rois sont seigneurs absolus, et ont naturellement la disposition pleine et libre de tous les biens, etc. » Une doctrine semblable fut un jour soutenue du haut de la chaire sacrée devant le roi d'Espagne, Philippe II, que l'on aime à présenter comme le type du despotisme absolu : l'adulation du prédicateur émut les catholiques espagnols, et l'Inquisition, ce tribunal que l'on regarde d'ordinaire comme le plus ferme soutien du despotisme, obligea le prédicateur à se rétracter. On trouvera le récit de cette anecdote dans Balmès, *Le protestantisme comparé au catholicisme*, t. II, ch. 37.

(*b*) Voyez le livre III.

Les moyens peuvent être théoriques et pratiques : ainsi, par exemple, après avoir dit : — le bien commun s'obtiendra *par* la prospérité du commerce, *en* rectifiant les idées etc., il faudra encore rechercher le *moyen* pratique à mettre en œuvre, pour porter les hommes vers ces fins secondaires, qui sont elles-mêmes des *moyens* par rapport au bien commun. Les moyens appartenant à l'ordre *théorique* sont ceux qui ont leur source dans le système matériel de la nature extérieure; les moyens *pratiques* sont ceux qui naissent du caractère même de la nature humaine, que la société doit mettre en action pour produire le bien commun.

747. La connaissance exacte des uns et des autres, jointe à la volonté arrêtée d'atteindre le véritable bien de la communauté, constitue la perfection de l'action civile de l'autorité; elle est donc bien loin d'avoir, dans ses attributions, cet arbitraire absolu que lui confère Hobbes. Et cependant il est des hommes qui, sans comprendre la fausseté de ces doctrines, ne peuvent nommer une monarchie sans lui adresser le reproche d'*arbitraire* et d'*absolutisme*. Or, nous le répétons, rien n'est plus injuste : l'autorité, n'importe quelle soit sa forme, l'autorité est liée par la *fin* de la société, elle est liée par l'*ordre théorique* et par l'*ordre pratique;* son devoir est de respecter tous les droits et de les faire sortir intacts des innombrables conflits qui s'élèvent au sein de la société. Dans la protection et les faveurs qu'elle accorde aux droits individuels, elle dépend nécessairement des lois de la nature, en vertu desquelles tels expédients sont utiles et tels autres nuisibles. Dans l'usage qu'elle fait de ces expédients, elle doit gouverner l'homme *comme homme*, c'est-à-dire par l'appât de l'*intérêt* et par les *droits* de la raison (732); ces devoirs si compliqués obligent les monarques sur le trône aussi bien que les chefs du peuple dans les conseils d'un gouvernement polyarchique; les uns et les autres peuvent faillir *de fait* à leur devoir, mais *le droit* ne cesse pas pour cela de conserver sur eux tout son empire.

Ainsi donc, tout pouvoir suprême, qu'il soit dans les mains d'un seul ou de plusieurs, est absolu *de fait :* car si, *de fait*, il avait des limites, il ne serait plus un pouvoir suprême. D'un autre côté, aucun pouvoir n'est absolu *de droit :* il ne peut, en effet, prescrire d'autres lois à la communauté que celles qui sont utiles au bien public; et ce principe, il doit le suivre aussi bien dans l'ordre *final* qui est la félicité publique, que dans l'ordre *théorique* qui renferme les moyens d'y parvenir, et dans l'ordre *pratique* qui indique les mesures à prendre pour engager les hommes à user de ces moyens.

748. Cette complication de l'action civile, considérée dans sa *matière* et dans les *moyens* qu'elle emploie, nous amène à une conséquence que la force des choses a fait briller à tous les regards avant même que les publicistes en eussent parlé. Si la société a l'obligation de sauvegarder un nombre aussi considérable de droits, elle doit donc en avoir connaissance, et par suite elle doit en connaître les *titres* (746); s'il lui est imposé d'unir, dans une même opération, des individualités et des réunions partielles

d'hommes si différents de caractère et d'habitudes par le moyen de la raison et de l'intérêt (732), elle doit posséder des ressources proportionnées à la grandeur d'une telle entreprise. Il est donc d'une nécessité indispensable que la société, pour qu'elle puisse atteindre sa fin, soit en possession de *connaissances* étendues, et qu'elle dispose de *forces* attractives et coactives aussi variées qu'invincibles. Elle est donc obligée d'organiser ses membres ou les associations qui existent dans son sein, en diverses catégories, pour que chacune d'elles, se livrant spécialement à une profession, puisse acquérir en celle-ci une habileté qui soit en rapport avec les besoins sociaux : car des individus appliqués à des professions multiples, ne seraient que partiellement habiles dans chacune.

Il est donc utile, je dirai même nécessaire à la société, aussi bien qu'à l'individu, de faire l'*analyse* de ces fonctions. Et en réalité, c'est d'une division exacte de celles-ci, ramenées ensuite par un travail de recomposition à l'unité de l'autorité, que dépend la perfection de l'action sociale. De même, chez l'homme isolé, n'est-ce pas de l'analyse exacte des perceptions et des autres fonctions mentales recomposées ensuite par la synthèse, que dépend la perfection de la connaissance et par suite de l'action individuelle?

749. Néanmoins, l'autorité aurait, à vrai dire, de la peine à établir ces subdivisions, si elle n'était puissamment secondée par la nature dans l'accomplissement de ce devoir; mais la nature des choses, qui est l'œuvre du Créateur suprême comme l'autorité et la société, la nature des choses prête, elle aussi, son concours pour arriver à ce but. En partageant entre les individus, les capacités, les besoins et les aptitudes de divers genres, elle fait en sorte qu'ils aillent d'eux-mêmes se fixer dans les places qu'ils trouvent vides; dès lors l'autorité n'est pas obligée, pour l'ordinaire, de *contraindre;* elle n'a plus qu'à *diriger* (722) les concurrents et leur activité par des moyens proportionnés à leur nature.

Il se présente pourtant des cas dans lesquels, soit un besoin extraordinaire, soit quelqu'irrégularité dans la marche de la société, soit des perturbations momentanées, suscitées par les passions, troublent cet ordre en vertu duquel les professions se subdivisent naturellement à proportion des besoins; dans ces circonstances, l'autorité pourra se voir forcée de combler les lacunes, en contraignant certains individus récalcitrants ou à prendre les armes, ou à donner, comme médecins, leurs soins aux pestiférés, etc.; mais ce sont là des cas extraordinaires. L'instinct naturel porte les hommes à s'enrôler dans les professions qui leur offrent l'espoir d'augmenter leur fortune, ou d'améliorer leur position; cette subdivision naturelle dans les fonctions sociales se traduit par des fractionnements d'autant plus minimes que la société prend une plus grande extension. La raison de ce phénomène n'est pas seulement que l'augmentation du nombre des associés nécessite l'augmentation proportionnelle des ouvriers dans chacun des arts, mais c'est aussi l'accroissement des désirs et des caprices chez les associés. Du reste, le morcellement des fonctions, en développant chez chacun des mem-

bres l'habileté dans la profession qu'il exerce, est d'un puissant secours pour le perfectionnement de l'industrie et des arts (*a*).

C'est une nouvelle démonstration de la vérité que nous avons énoncée autre part [LVIII], à savoir que la perfection sociale augmente dans la mesure de l'extension plus grande que prend la société.

Après avoir établi préalablement ces notions générales sur l'action de la société, nous allons passer à l'examen détaillé des objets qu'elle embrasse.

(*a*) Quelle perfection n'acquiert pas, dans son travail, un ouvrier qui ne fait, par exemple, toute sa vie autre chose que des têtes d'épingle ou des touches de pianos! etc. V. Cousin, *Cours d'hist. de la philos. mor.*, leç. VI, *Smith*.

CHAPITRE III.

DU DEVOIR DE LA PROTECTION CIVILE.

ARTICLE I.

DIVISION.

SOMMAIRE.

750. Protection dans l'ordre *physique* et dans l'ordre *moral.* — 751. Dans l'ordre physique, besoins *ordinaires, accidentels;* protection contre la *mort.*

750. La société est obligée de protéger *l'existence, les biens* et l'*action* de chacun de ses membres (739) : et pour cet effet, elle doit sauvegarder leurs droits respectifs (741). Telle est la loi de *protection* sociale que nous entreprenons d'expliquer dans ce chapitre. L'homme peut être menacé par deux espèces d'ennemis : les uns appartiennent à l'ordre physique, les autres à l'ordre moral. Commençons par les premiers.

751. Un principe intime de dissolution consume sans relâche l'activité vitale ; il est secondé dans son œuvre de destruction par les forces extérieures de la nature matérielle. Mais la raison individuelle de son côté lui oppose une résistance extérieure aussi, pour autant que la prudence humaine en prévoit les attaques.

C'est par une action tutélaire, par une protection efficace que la société doit assurer à l'individu son existence ; elle doit veiller à ce qu'il puisse pourvoir à ses besoins *ordinaires* et à ses besoins *accidentels.* Mais toutes les forces humaines devant tôt ou tard être anéanties par la *mort,* la société, qui ne périt pas, doit tâcher, selon ses moyens, de réparer les ruines que cette fatale ennemie se plaît à amonceler autour d'elle. Voilà donc un triple devoir imposé à la société : porter secours aux *besoins ordinaires,* aux *adversités accidentelles,* aux *pertes causées par la mort.* La société accomplira sa tâche en mettant à la libre disposition de ses membres, le triple secours dont nous parlons (727).

ARTICLE II.

PROTECTION CONTRE NOS ENNEMIS DANS L'ORDRE PHYSIQUE.

§ 1.

ENNEMIS ORDINAIRES.

SOMMAIRE.

752. 1° Besoins ordinaires; il arrive parfois que l'individu ne *veut* pas y pourvoir, — 753. parce qu'il n'y songe pas; remèdes à ce mal : l'éducation, l'esprit public, sûreté publique. — 754. Du luxe; il est contraire au devoir individuel, — 755. aux convenances sociales; — 756. il cause des dépenses qui dépassent les moyens. — 757. Donc la société a le droit et le devoir de le combattre. — 758. Certains politiques prohibent l'aumône. — 759. Il y a de vrais pauvres et en grand nombre. — 760. L'Etat doit étendre sur eux sa prévoyance, — 761. en sauvegardant leurs droits, en facilitant l'arrivée des secours, en faisant connaître leurs besoins, en leur offrant des salaires et un refuge. — 762. L'Etat doit enfermer les coupables, — 763. mais non les innocents. — 764. Il doit assurer les subsistances. — 765. Lois morales qui règlent la police des subsistances; — 766. application aux *monopoles* et aux *privilèges*.

752. L'individu ne pourvoit pas à ses besoins ordinaires, parce qu'il lui manque ou *la volonté* ou *la faculté* de remplir, en ce point, son obligation. Dire que l'individu ne le *veut pas*, ce serait peut-être affirmer une chose incroyable, si l'expérience de tous les jours n'était là pour attester cette négligence *inconcevable;* elle se retrouve non-seulement chez les ouvriers qui, le dimanche, dissipent, dans les excès, le salaire de toute la semaine, mais encore chez les employés, et chez les hommes qui appartiennent aux professions les plus lucratives : de là le proverbe populaire que « l'argent s'en va plus facilement encore qu'il ne vient. » A quelle cause faut-il attribuer cette déplorable incurie? elle provient d'ordinaire de l'*imprévoyance* ou de l'*espoir* qu'on a de trouver *ailleurs* de quoi satisfaire à ses besoins. Il est assurément bien digne de la sollicitude de la société d'user de son influence pour détruire, ou tout au moins pour affaiblir l'action délétère de ces deux causes de désordre; l'autorité aura donc accompli sa noble tâche en ce point, si elle réussit à inspirer à ses membres la prévoyance dans leurs besoins et l'activité pour y pourvoir par eux-mêmes.

753. Disons d'abord un mot de la *prévoyance :* pour donner à l'homme cette précieuse qualité, rien n'est utile comme l'éducation privée et un certain esprit d'ordre, de régularité et de calme, qu'engendrent au sein de la société, l'éducation et la nature des professions auxquelles une société s'applique. S'il est vrai, comme l'affirme Cicéron, qu'il est dans la nature de l'homme de vivre dans l'avenir, il faut que l'imprévoyance qu'il montre

à s'occuper de ses besoins ait une cause qui violente ses inclinations naturelles; cette cause, si je ne me trompe, c'est qu'il *désespère de conserver ce qu'il a;* le remède est la confiance qu'inspire la *sécurité* publique dont nous parlerons quand nous traiterons de la *protection* des droits; ou bien, c'est qu'il *doit faire des dépenses* imposées par un préjugé public déraisonnable; cette seconde cause de l'imprévoyance doit être détruite, dans l'idée des ennemis du luxe, au moyen des lois somptuaires.

754. Et d'abord, qu'est-ce que le luxe? le luxe est-il un mal? s'il en est un, la société peut-elle le défendre? le doit-elle? nous allons répondre *théoriquement* à ces trois questions, en nous appuyant sur les principes que nous avons établis (279). Si quelqu'un désire faire une étude plus approfondie et plus complète de ce grave problème, il peut consulter les œuvres du savant cardinal Gerdil (*a*).

Le *luxe* est une dépense excessive, faite par ostentation, dans l'emploi des moyens qui servent à la conservation décente de l'individu (279) : la dépense est excessive, dès qu'elle est contraire, soit à la *fin individuelle*, soit à la *fin sociale*, soit à la proportion des *moyens* à la fin; la fin individuelle que l'on se propose dans l'emploi des moyens de conservation, c'est la *sustentation*, la *santé* et la *vigueur :* une dépense qui affaiblirait les forces du corps et de l'esprit, qui ruinerait la santé et rendrait un homme incapable de se soutenir, une dépense qui préparerait et accélérerait la mort, serait en opposition avec la *fin individuelle.*

755. La *fin sociale* des dépenses faites pour la conservation du corps, c'est ce que nous pouvons appeler *bienséance, convenance.* Il faut poser en fait que, dans la société, l'inégalité des conditions est nécessaire (728, 749) : par conséquent, les différentes manières d'atteindre les fins diverses des conditions, les genres de vie plus ou moins laborieux, les divers degrés de dignités, les lois de l'étiquette, les marques de respect, etc., sont autant de nécessités : le soldat ne peut revêtir le même habit que le magistrat; celui-ci ne s'accommoderait point du casque ni de la cuirasse; l'homme d'étude ne peut supporter la nourriture du moissonneur et le moissonneur aurait de la peine à se soutenir, la moitié du jour, avec une simple tasse de chocolat; les épaules du portefaix ne sont point faites pour porter les insignes du doctorat, et le conseil d'un ministre n'est pas respecté comme l'ordre d'un souverain. Il est donc de l'essence de la société qu'il y ait une certaine variété dans la conduite extérieure de ses membres, parce que la variété des conditions donne naissance à la diversion des *moyens*, des *besoins* et des *degrés;* or, *ce qui convient* à chaque condition s'appelle la *bienséance*, la *convenance;* ce qui dépasse cette limite devient *luxe;* le *luxe* est donc une *dépense désordonnée*, même au point de vue de l'ordre social.

756. Le luxe est encore un excès relativement aux *moyens*, lorsque les dépenses qu'il entraîne sont tellement au-dessus des moyens de celui qui les faits, qu'elles le rendent incapable de remplir ses obligations envers *lui-*

(*a*) *Œuvres complètes*, t. V.

même. Il devient excessif, quand il ôte à l'individu la possibilité de pourvoir aux besoins et aux nombreux accidents qui pourraient se présenter dans l'avenir; quand il l'empêche de remplir à l'égard d'*autrui* les devoirs qu'impose la justice ou la charité (*a*).

757. Que si le luxe est un excès de dépense, contraire à la *fin* et à la *proportion des moyens*, considéré au point de vue de la *société* et de *l'individu*, il constitue évidemment un désordre social contre lequel la société a le droit et le devoir de se défendre, par tous les moyens que la prudence suggère et que la justice approuve. Or, de tous ces moyens, il n'en est pas de plus puissant et de plus doux à la fois, que le frein de la religion, contre laquelle on a tant déclamé, précisément parce qu'elle est l'adversaire déclaré du luxe : en imprimant profondément dans les âmes l'horreur de la volupté, le mépris du faste et l'inviolabilité des devoirs, elle extirpe le luxe dans sa racine; elle établit au foyer domestique le règne d'une sage économie, qui enrichit le présent et prévoit l'avenir [LXXXVI].

Le sentiment religieux est peut-être la *seule* loi somptuaire dont l'utilité soit incontestable : toute autre, au témoignage de Say (*b*), n'obtient pour ainsi dire jamais le but qu'elle se propose : « quand les mœurs étaient dépravées, on savait les éluder (les lois somptuaires); elles étaient inutiles dans le cas contraire, et de plus elles portaient atteinte à la propriété. » Aux maximes de la religion, on peut joindre encore les règles tracées par la prudence humaine : l'économiste Say, que nous citions tout à l'heure, a fait sur cette matière de précieuses observations, lorsqu'il parle des dépenses utiles et de celles qui ne le sont pas (*c*). Il établit quatre règles d'économie, qu'il m'est sans doute permis de citer ici, car la science économique ne peut être étrangère à la morale.

Les consommations les mieux entendues, dit-il, sont :

« 1° *Celles qui satisfont aux besoins réels*; par besoins réels, j'entends ceux à la satisfaction desquels tiennent notre *existence*, notre *santé*, et le *contentement de la plupart des hommes*. Ainsi, les consommations d'une nation seront, en général, bien entendues, si l'on y trouve des choses commodes plutôt que splendides, beaucoup de linge et peu de dentelles; des aliments abondants et sains en place de ragoûts recherchés, de bons habits et point de broderies. Chez une telle nation, les établissements publics auront peu de faste et beaucoup d'utilité; les indigents n'y verront pas des hôpitaux somptueux, mais ils y trouveront des secours assurés; les routes ne seront pas deux fois trop larges, mais les auberges seront bien tenues; les villes n'offriront peut-être pas de si beaux palais, mais on y marchera en sûreté sur d'excellents trottoirs, etc.

» 2° *Les consommations lentes plutôt que les consommations rapides, et celles qui choisissent de préférence les produits de la meilleure*

(*a*) « Le luxe est un crime, toutes les fois qu'un membre de la société souffre et qu'on ne l'ignore pas. » D'Alembert, *Elém. de philos.*

(*b*) Say, *Econ. polit.*, liv. III, ch. 5.

(*c*) Say, *Econ. polit.*, liv. III, ch. 4, p. 205. Ed. Paris, 1817.

qualité. Les jouissances de la table, des jeux, des feux d'artifice consomment, en un moment, des capitaux dont on pourrait tirer une utilité durable. Les marchandises de mauvaise qualité reviennent, en dernier résultat, au même prix que les meilleures.

» 3° *Les consommations faites en commun*. De là l'économie qu'on trouve dans l'entretien en commun des communautés religieuses et civiles, des soldats, etc.; un seul cuisinier peut préparer également bien le repas d'une seule personne et celui de dix; un même foyer peut faire rôtir plusieurs pièces de viande aussi bien qu'une seule.

» 4° Enfin, *les consommations bien entendues sont celles qu'avoue la saine morale;* celles au contraire qui l'outragent, finissent ordinairement par tourner à mal, pour les nations comme pour les particuliers. »

758. Disons un mot, maintenant, d'une autre cause d'indigence que nous avons signalée. Il y a des individus qui *ne veulent pas* prévenir leurs besoins, parce qu'ils se flattent d'y trouver un remède dans la commisération d'autrui (752).

« La société, disent certains politiques, en parlant des besoins de ces gens oisifs, encourage la paresse et la prodigalité : qu'ils périssent donc ces fainéants dans la misère où ils se sont précipités et qu'ils trouvent leur châtiment dans leur propre crime (*a*). » Bielfeld tient à peu près le même langage (*b*) : il ne reconnaît d'autres pauvres sur la terre que les estropiés et les malades, et l'Etat, d'après lui, doit leur fournir des secours; venir en aide aux autres, c'est, prétend-il, porter atteinte aux intérêts publics; c'est suivre un errement consacré par la morale théologique et par l'Eglise, c'est fomenter la paresse et détruire l'industrie. — Ce langage me révolte, et je ne crois pas qu'il y ait un cœur d'homme qui ne partage ce dégoût; mais n'écoutons pas notre indignation, et réfutons cette doctrine par le raisonnement.

759. Un publiciste consciencieux doit examiner s'il existe, en réalité, d'autres pauvres en dehors des estropiés et des infirmes; or, l'observation la plus superficielle nous dit que la classe de ceux dont le travail ne suffit pas à leur entretien, est nombreuse; qu'il en est une autre, très-nombreuse aussi, à qui le travail suffit à peine; qu'il en est une troisième, également nombreuse, qui, pour se créer quelques épargnes, devra se refuser jusqu'au moindre délassement. Donnez à ces hommes une famille à nourrir; supposez qu'un incendie, qu'une inondation viennent les chasser de leur domicile; laissez-les tomber entre les mains d'un propriétaire avide, d'un usurier, d'un plaideur, et dites-moi s'il n'existe pas des pauvres involontaires en dehors des malades et des estropiés [LXXXVII]. C'est vraiment, à notre époque, une prétention aussi ridicule qu'inhumaine de venir nier l'existence de cet état de malaise, alors que les économistes et les publicistes observent que c'est surtout

(*a*) V. Malthus, *Essai sur le principe de population*, etc., t. II, p. 108. « Livrons cet homme coupable à la loi prononcée par la nature. »

(*b*) Cité par Gerdil, *Œuvres complètes*, t. V.

dans les pays adonnés à l'industrie que se manifeste ce terrible phénomène du *paupérisme*, et qu'on essaie en vain d'y porter remède. « La pauvreté des ouvriers en regard des fortunes immenses des capitalistes est un problème qui ne peut se résoudre que par le catholicisme : » c'est le langage tenu autrefois par un journal protestant d'Amérique (*a*) dont le rédacteur, M. Brownson, s'est converti depuis à la religion catholique. Et en effet, faites le calcul de ce que gagne un ouvrier de la campagne pour lui et sa famille : vous arriverez à un résultat si minime que vous comprendrez à peine comment il peut suffire (*b*).

760. L'Etat, nous l'avons dit, est obligé de protéger tous les droits (727) : donc si les membres dont nous parlons n'ont pas perdu le droit de vivre, l'Etat doit le leur garantir. Je ne comprends pas comment Say a pu douter de cette obligation (*c*) : « si leurs maux, dit-il, ne résultent que de l'infirmité de notre nature, *on ne voit pas aisément* pourquoi les institutions sociales seraient tenues de les réparer. » Comment? on ne voit pas aisément? Qu'est-ce donc qu'une société humaine? N'est-ce pas une réunion d'hommes qui conspirent ensemble pour atteindre le bien commun? et par conséquent n'est-elle pas un secours, un appui contre les maux communs? or, quels maux sont plus communs que ceux qui résultent de *notre nature seule?* Athènes elle-même, au dire de Cantu, avait sa taxe des pauvres (*d*). Quelle honte! un chrétien, un homme civilisé vivant au sein du christianisme n'a pu apercevoir une obligation de charité qu'a su reconnaître le paganisme le plus corrompu!

761. S'il est vrai qu'il y ait toutes ces classes de pauvres que nous avons énumérées, si l'Etat doit leur venir en aide, *comment* cette action tutélaire doit-elle s'exercer? nous répondons que la société doit garantir leurs droits, mais qu'elle ne doit pas s'imposer à elle-même des dépenses impossibles, elle doit donc leur faciliter les moyens de revendiquer leurs droits, c'est-à-dire, que l'administration, la police et les tribunaux doivent être pour eux accessibles, équitables, expéditifs.

La société doit encore encourager la générosité des classes riches : pour arriver à ce but la religion est ici d'un puissant secours, mais l'Etat aussi doit laisser aux riches la plus grande liberté dans la disposition de leurs bienfaits, ne pas les contrarier par des *taxes vexatoires*, ne pas *détourner* leurs largesses du but qu'ils leur ont spontanément fixé ; agir autrement, c'est tarir infailliblement la source des dons volontaires.

Il faut tâcher de connaître quels sont les *véritables* pauvres : si l'on arrachait le masque à la pauvreté simulée, il n'y aurait plus un écu détourné de sa destination. Ici encore l'Eglise catholique est capable de rendre à

(*a*) *Quaterly review.*

(*b*) Un journal piémontais, *la Patria,* a fait ce calcul en 1852, et a trouvé 84 centimes par ménage composé du père, de la mère et de plusieurs enfants. — Voir l'ouvrage de M. Leplat, *Les ouvriers européens.*

(*c*) Say, t. III, liv. III, ch. 7. p. 125. Paris, 1826.

(*d*) Cantu, *Hist. univ.*, *Athènes.*

l'Etat de signalés services, dans la personne de ses prêtres (*a*). Ces derniers, grâce au ministère qu'ils exercent, pénètrent sans cesse dans les réduits les plus obscurs; ils deviennent ainsi, les témoins oculaires de la véritable indigence, et leur témoignage est d'un tout autre poids que celui de ces grands *politiques* qui ne savent plus où demeurent les pauvres. Enfin l'Etat doit fournir aux malheureux, dans les travaux d'utilité publique qu'il fait exécuter, un moyen de satisfaire à leurs besoins, il doit offrir des asiles, des refuges aux plus délaissés.

762. Mais est-il permis d'y renfermer de vive force les malheureux qui demandent l'aumône? Condamner quelqu'un à la réclusion, c'est le priver de sa liberté, et personne ne peut être privé de sa liberté si ce n'est pour cause de délit ou pour cause d'aliénation mentale; il sera donc licite de renfermer de vive force les pauvres en qui la mendicité est un délit. Or, la mendicité est un délit pour ceux qui savent l'éviter par le travail; car le nombre des mendiants croissant à mesure qu'il y a plus de pauvres simulés, sans que pour cela le nombre des bienfaiteurs augmente, il arrivera de toute nécessité que les pauvres véritables se trouveront dépouillés de ces secours que la pitié des heureux de la terre destinait *à eux seuls*. « *Sous un prince sage*, dit Bossuet, *l'oisiveté doit être odieuse : elle produit les mendiants, cette race qu'il faut bannir d'un royaume bien policé, et se souvenir de cette loi : qu'il n'y ait point d'indigent ni de mendiant parmi vous* (*b*). »

763. Mais le pauvre qui ne trouve pas de travail ou qui ne peut suffire, en travaillant, à son propre entretien et à celui de sa famille, l'empêcher de tendre la main et le punir de ce qu'il est malheureux en le faisant esclave, c'est à mes yeux une tyrannie intolérable qu'aucune loi ne peut permettre, bien loin de pouvoir l'imposer. Si les importunités et les plaintes de ces déshérités de la fortune révoltent la délicatesse de l'opulence, elle a un moyen aussi prompt que facile d'y porter remède : qu'elle se résigne à faire l'une au moins de ces deux choses, ou augmenter le salaire de l'ouvrier valide, ou grossir les revenus des institutions de charité, afin que ces dernières puissent offrir aux innocentes victimes de la misère, un lieu de soulagement et non pas de torture : les pauvres alors y accourront spontanément.

764. Ces mesures de prévoyance, outre qu'elles supprimeront de moitié la *prodigalité* et l'*inertie* qui *ne songent pas* aux besoins (752), soulageront beaucoup de ces infortunés qui y pensent sans *pouvoir y porter remède*. Mais il ne suffit pas de venir en aide aux malheureux : si l'autorité n'y prend garde, une société nombreuse deviendra indigente par le seul fait du grand nombre de ses membres; les subsistances feront défaut, quand même

(*a*) On peut lire, à ce sujet, un excellent article publié par la revue *La science et la foi* (nº du 4 avril 1844, pag. 279), dans lequel M. Blanqui, professeur d'économie politique à l'Institut des Arts et Métiers de Paris, établit un parallèle entre la philanthropie anglaise et la charité du clergé français, au point de vue des secours donnés aux pauvres. M. Blanqui appartient à l'opinion *libérale*, il ne peut donc être suspecté de partialité.

(*b*) *Politique tirée de l'Ecriture sainte*, liv. X, prop. 12.

le numéraire ne manquerait pas. Toute société est donc obligée de prévenir le déficit des denrées alimentaires indispensables, et elle remplit ce devoir par le moyen des lois sur les *subsistances*.

765. Il ne nous appartient pas de tracer les règles à suivre dans cette législation : cet objet étant d'un ordre purement pratique, appartient en propre à la science de l'économie politique ; celle-ci discute la question de savoir quelle est la voie la plus sûre pour créer l'abondance, celle de la liberté du commerce ou de l'action protectrice du Gouvernement. La science morale n'a autre chose à faire ici que de rappeler deux principes : 1° l'autorité sociale doit prendre la voie qui offre le plus de garanties pour l'alimentation publique, et qui porte le moins atteinte à la liberté individuelle ; 2° si la doctrine de ceux qui soutiennent que, toutes choses égales d'ailleurs, l'abondance s'obtient mieux par la liberté du commerce est *vraie*, le système restrictif est par là même illicite. Qu'on nous permette pourtant d'ajouter ici quelques observations, non pas en vue de décider la question dans le sens contraire, mais afin de fournir à nos lecteurs un moyen de se conserver dans l'équilibre de l'impartialité, en présence de déclamations qui souvent montrent plus d'esprit de parti que d'amour de la vérité.

La liberté absolue du commerce équivaut à la liberté de la force contre la faiblesse : elle crée en faveur des grands capitalistes une espèce de monopole qui les met à même d'absorber les intérêts des capitalistes d'un ordre inférieur, de sorte que la liberté absolue pourrait bien n'être qu'un esclavage dissimulé, et ce que nous disons ici des grands et des petits capitalistes peut s'appliquer en toute vérité aux grands et aux petits Etats. Cette remarque a été faite naguère à la tribune du Sénat piémontais par le maréchal de La Tour, lorsqu'il a signalé, avec la haute raison qui le distingue, le désordre causé en Piémont par le libre échange avec l'Angleterre, mesure qui est repoussée par toutes les autres puissances. Supposé même l'utilité financière du libre échange démontrée, il pourrait encore y avoir un danger politique dans l'usage de cette liberté, surtout quand il s'agit de certaines denrées dont la disette mettrait tout un peuple dans une pernicieuse dépendance de l'étranger ; la guerre avec la Russie, de 1854, aura peut-être donné, sur cette matière, une mémorable leçon au reste de l'Europe qui se trouva en danger de manquer de blé, parce que les exportations avaient cessé dans les ports de la Mer Noire.

D'ailleurs, nous laissons volontiers au temps, à la science économique et à la prudence des hommes d'Etat, le soin d'établir une législation modérée sur les denrées alimentaires.

766. Les principes que nous venons d'exposer font suffisamment comprendre dans quelles circonstances l'autorité publique peut permettre ou établir elle-même le trafic exclusif que l'on appelle d'ordinaire *monopole*, dans quels cas elle peut accorder ou refuser les *priviléges*. Les principes moraux, d'après lesquels les questions doivent être résolues, sont toujours les mêmes : *Le salut du peuple est la loi suprême*, *Salus populi summa lex*. Mais comme le privilége apporte une restriction à la liberté, il faut

qu'il soit réclamé par un droit supérieur qui suspende le droit de la liberté. Ainsi, ceux qui font de nouvelles découvertes utiles au public, n'y parviennent souvent qu'à force d'études et de dépenses, ils ne peuvent donc pas sans injustice être dépossédés de leur invention ; le refus du *privilége* tournerait dans ce cas au détriment de la société, puisqu'il ôterait le stimulant nécessaire aux découvertes ultérieures, et empêcherait leurs auteurs de les publier.

§ 2.

ENNEMIS ACCIDENTELS DANS L'ORDRE PHYSIQUE.

SOMMAIRE.

767. La société doit protection à ses membres contre les accidents *fortuits;* — 768. ceux-ci sont bien plus à sa charge qu'à celle des particuliers. — 769. Les particuliers la secondent en créant des compagnies d'assurance. — 770. La société les seconde par les moyens sociaux; — 771. elle encourage leurs sociétés *incomplètes* et les dirige. — 772. Ces compagnies ne doivent pas être secrètes. — 773. La société ne doit leur opposer d'entraves que pour le mal. — 774. Lois morales qui régissent les compagnies d'assurance.

767. Nous nous sommes longuement étendu sûr la question des ennemis *ordinaires* qui assiégent sans cesse et partout la vie humaine; il nous reste, au contraire, peu de chose à dire des causes *accidentelles* de malheur, vu que les considérations que nous venons de présenter, peuvent en grande partie s'appliquer ici. Le devoir de la protection sociale contre les ennemis accidentels, prend sa source dans le même principe, et tend au même but. Nous nous contenterons de faire ici deux remarques importantes, l'une sur cette obligation sociale, l'autre sur les moyens qui servent à la remplir.

768. Si la société est tenue de protéger les droits et les devoirs des individus dans leurs luttes contre les injures plus constantes et mieux connues de la nature, cette obligation lui incombera à plus forte raison, quand elle verra ses associés aux prises avec des accidents imprévus et qu'il est même souvent impossible de prévoir. Ces accidents sont, pour ainsi dire, entièrement sociaux, puisque la société est la *seule* qui soit certaine d'y être exposée. Un individu qui, dans les courtes années de son existence, étend ses droits sur quelques pouces de terre, et parcourt paisiblement le chemin qui le conduit vers ses éternelles destinées, pourra terminer sa carrière sans être jamais, je ne dis pas victime, mais même témoin d'un incendie, d'un naufrage, d'un siége. La société, au contraire, qui vit de la vie du genre humain, qui occupe une vaste étendue de territoire, qui lutte contre tous les éléments, doit nécessairement, de temps à autre, avoir à souffrir, dans quelqu'une de ses parties, des atteintes de ces ennemis que nous avons appelés *accidentels* par rapport à l'individu. Donc l'obligation d'y pourvoir la con-

cerne plus qu'elle ne concerne les individus; ces derniers, s'ils voulaient opposer aux dangers *fortuits*, une dépense appropriée à chacun d'eux, consumeraient leurs capitaux en des précautions qui leur seraient plus tard inutiles.

769. Néanmoins, les individus poussés qu'ils sont, d'un côté par la crainte du péril, et de l'autre par l'impossibilité de s'en garantir au moyen de leurs ressources privées, recourent d'ordinaire, dans ce but, à des associations spéciales (447). De cette manière, ils déchargent l'autorité d'un grand nombre de soins, dont les particuliers peuvent se charger avec plus d'efficacité qu'elle, et qu'ils savent prodiguer plus à propos. Je dis qu'ils peuvent *s'en charger avec plus d'efficacité*, parce que leurs efforts étant concentrés sur un seul point, en deviennent plus énergiques; je dis encore qu'ils savent *les prodiguer plus à propos*, parce que l'à-propos dépend plutôt des connaissances individuelles què des connaissances universelles. Une prudente protection accordée à ces sociétés n'est donc pas tant un effet de la condescendance du gouvernement qu'un devoir qu'il remplit en vue de faciliter à ses sujets l'accomplissement de leurs devoirs de charité et de bienveillance, en même temps qu'il assure leurs intérêts matériels. Le professeur de Luca (*a*) a fait l'énumération des avantages que présentent ces associations. Les deux titres suivants les réunissent tous : il se fait une accumulation de valeurs, et la destination productive de celles-ci est facilitée; l'accumulation a lieu par la réunion des petits capitalistes, par les encouragements donnés à de nouvelles mises au moyen de l'intérêt des premières, car le produit croît dans un rapport géométrique et non dans un rapport arithmétique; c'est de cette manière que se forment ces grands capitaux, sans lesquels l'industrie moderne tomberait bientôt en ruine.

La destination productive des valeurs est facilitée, parce que ces associations rendent leurs associés entreprenants; parce qu'elles offrent plus de garanties aux entreprises; parce qu'elles diminuent le labeur et les dangers. Mais pour qu'elles obtiennent ce résultat, ces associations doivent avoir pour règles la spontanéité, la liberté, dans l'emploi des moyens et dans les intérêts; elles doivent être présidées par un homme capable, et avoir des *actions* accumulées et promptement réalisées. Les avantages que les ouvriers surtout peuvent retirer de ces associations, ont été exposés avec clarté par Thouar, dans le livre qu'il adresse aux travailleurs sur la manière d'améliorer leur position.

770. La société a donc, en cette matière, deux devoirs à remplir : elle doit seconder les efforts privés, elle doit y ajouter des moyens plus vastes et plus efficaces. Elle peut s'acquitter de cette dernière partie de sa tâche, par l'établissement d'un grand nombre d'institutions diverses dont nous n'avons pas à nous entretenir dans cet ouvrage; telles sont, par exemple, les digues opposées au courant des eaux, les canaux pour parer à la sécheresse, les corps de pompiers pour les cas d'incendie, les lazarets pour les

(*a*) *Princ. élém. de la science économique*, p. 164.

épidémies et tout l'ensemble des règlements sanitaires avec les diverses branches qui en dépendent, comme les hôpitaux, les pharmacies, les médecins, les marchands de comestibles, les remèdes contre l'insalubrité, soit de l'air, soit des industries. Tous ces détails peuvent fournir à la *statistique* un grand nombre de calculs ; à la charité sociale une vaste sphère d'action. La morale n'a, en cette matière, qu'un seul mot à dire. Plus la société donnera de sécurité à ses membres sans préjudice de la liberté individuelle, plus aussi seront parfaites les institutions qu'elle aura créées.

771. Quant à la protection qu'elle doit accorder aux associations de secours mutuels, la société a encore une fois, à cet égard, une double obligation à remplir : stimuler leur activité et régler la direction.

Elle doit stimuler leur activité ; parce que ces associations constituent un accomplissement fidèle du premier principe social ; parce qu'elles sont un lien très-étroit d'unité sociale ; parce qu'elles donnent satisfaction au droit que chacun possède de trouver un appui dans le malheur ; parce qu'elles constituent un des moyens les plus efficaces pour atteindre le bien public. En donnant une sorte d'organisation aux classes populaires, elles leur communiquent une action d'autant plus efficace, qu'il est plus agréable et plus naturel au peuple de se réunir en corps. C'est la raison qui a déterminé l'Eglise, selon la judicieuse remarque de Balmès (*a*), à favoriser de tout temps les corporations d'ouvriers, cette œuvre si digne de la charité catholique.

Mais l'efficacité même de ces associations pourrait les rendre dangereuses, si, s'écartant de la voie droite, elles venaient à résister à la grande société dont elles font partie, bien loin de lui venir en aide. Cette dernière devra donc tellement surveiller leur direction, que, sans rien perdre de leur activité, ces associations secondaires concourent au bien commun vers lequel elles tendent de leur nature, tout comme la partie conspire naturellement au bien du tout.

772. C'est dans ce but que l'Eglise catholique leur apportait autrefois un concours plein de force et de suavité. Les associations des arts et métiers étaient dirigées par le sentiment religieux dans leurs confréries respectives ; l'hérésie moderne réclama leur destruction sous prétexte de liberté, mais le besoin naturel et l'esprit de révolte ne tardèrent pas à substituer aux confréries abolies, ces prétendues associations d'ouvriers qui font la terreur des honnêtes gens, et qui prennent parfois un tel caractère d'hostilité, qu'un gouvernement fort et prévoyant ne saurait les tolérer. Que si c'est *un devoir*, et par conséquent *un droit* de la société de surveiller la direction de ces associations *incomplètes*, il est évident que celles-ci ne peuvent pas se soustraire, par *le secret*, à la vigilance de l'autorité. Il est donc bien nécessaire de distinguer le droit de *libre association* que certains gouvernements populaires accordent, du droit de former des *conventicules*

(*a*) V. les détails qu'il donne sur les corps de métiers et autres corporations de Barcelone. *Protestantisme comparé au Catholicisme*, ch. 60, *de la démocratie*.

secrets qui répugnent à la *nature* de tout gouvernement : sans cela on soustrairait non-seulement à sa force ordonnatrice, mais même à ses regards, les ressorts les plus puissants de l'organisme social.

773. Les associations particulières devront donc se constituer de telle façon, qu'elles tendent au but particulier qu'elles se sont proposé, tout en secondant l'obtention du but public, et c'est à cela que doit veiller la société. Mais en dehors des exigences du bien public, elle ne pourra rien commander à ces *associations*, si ce n'est la fidélité aux engagements qu'elles ont contractés.

774. Cette fidélité consiste à donner le secours *convenu* à celui qui en a *réellement* besoin (*a*). En effet, la méchanceté humaine qui abuse de tout, pourrait abuser aussi de ces compagnies d'assurance, si elles n'étaient pas régies par des lois exactes et d'une application facile pour l'évaluation et la compensation des pertes. Un associé, par exemple, serait capable d'incendier sa cabane de propos délibéré, s'il espérait obtenir par là une compensation suffisante pour se bâtir un palais. Une juste proportion entre la *certitude* du dommage, sa *quantité*, son *éventualité*, les *contributions* de la victime du sinistre, les *forces* et le nombre des associés, tels sont les principes d'équité sur lesquels devra s'appuyer la fidélité des compagnies d'assurances; encourager leurs efforts, empêcher les abus et les déviations, tel est le devoir de la société qui pourvoit ainsi aux cas éventuels de ruine ou de perte, en garantissant à chacun ses droits [LXXXVIII].

§ 3.

PROTECTION SOCIALE CONTRE LA MORT.

SOMMAIRE.

775. Triple protection contre la mort. — 776. Du respect dû aux tombeaux. — 777. Sentiment du genre humain tout entier. — 778. Questions à examiner au sujet des successions. — 779. Tout domaine individuel périt à la mort, mais le domaine social demeure. — 780. Preuve tirée du droit dit subordonné. — 781. De là naît une espèce de haut domaine de la famille ; — 782. il est la source de tout droit de succession. — 783. Applications diverses — 784. à l'ordre politique. — 785. Conclusion. — 786. Du droit de tester chez l'individu ; comment il dérive de la nature ; — 787. comment il dérive de la société par l'intermédiaire de la loi positive ; — 788. on résume les principes sur le droit de succession. — 789. On résume les devoirs de protection sociale contre les dangers dans l'ordre physique.

775. Que pourra donc la société contre cette ennemie implacable et invincible qui s'appelle la mort? Nous avons déjà vu qu'elle peut beaucoup avant que le coup fatal ne soit frappé ; mais lorsque la cruelle aura brandi

(*a*) Bentham qui est aussi bon calculateur qu'il est mauvais moraliste, traite assez bien la question des *Contrats d'assurance*, t. I, p. 167.

sa faux et moissonné sa victime, la société doit rassembler avec respect les ossements dans un sépulcre, elle doit avoir soin de faire revivre le défunt dans sa famille, de sauvegarder les *droits* et les *devoirs* qui survivent à l'homme, de protéger cette société domestique au milieu de laquelle il vivait et qui est elle-même une partie de la société publique. Examinons cette multiple protection que la société étend sur les restes du défunt et sur le berceau des familles à venir.

776. Nous n'avons qu'un mot à dire sur la sépulture (*a*) : nous nous contenterons de rappeler ici que la protection accordée aux cendres des défunts est à la fois un droit et un devoir de la société. 1° L'homme ne peut pas ne pas respecter dans autrui cette image de Dieu que la main du Créateur a imprimée en nous. 2° L'immortalité des âmes rend respectables les cadavres qu'elles ont animés. 3° Quoique la résurrection promise à l'homme par la bonté divine ne soit ni due à la nature, ni connue naturellement, son idée n'en est pas moins conforme à nos propensions intimes. 4° L'affection naturelle nous inspire de soustraire aux animaux les restes de ceux qui nous sont chers. 5° Les solennités par lesquelles on honore les tombeaux contribuent à constater le fait de la mort; or, cet événement est pour la société d'une haute importance à cause des mutations qu'il apporte dans les relations sociales entre les survivants. 6° Ces solennités, en réveillant au cœur de l'homme la pensée des récompenses de la vie future, l'excitent puissamment à tenir dans la vie présente le chemin de l'honneur et de la vertu.

777. Ces raisons et beaucoup d'autres semblables tirées de la nature des choses, font à la société un devoir de respecter les cendres des défunts jusque sur le champ de bataille; car, au dire d'un poète : « *Les vivants ne doivent point être en guerre avec les morts* (*b*). »

De là vient que chez les nations païennes elles-mêmes, si vous exceptez les peuples les plus sauvages, la tombe a toujours été un objet sacré et comme une éclatante protestation de la foi de l'homme aux récompenses de la vie future. Les crimes seuls, et en particulier le *sacrilége* et le *suicide*, n'ont pas trouvé grâce devant la piété des peuples. Quelle est la raison de cette exception remarquable? Ces crimes sont en opposition directe avec les sentiments qui rendent le cadavre sacré; le *sacrilége* (et tous les autres crimes énormes en proportion) est opposé à la piété envers Dieu; le *suicide* l'est au respect que nous devons à notre propre corps [LXXXIX].

Telle est la protection que la société accorde à la cendre des défunts. Voyons maintenant comment elle protége leur existence morale qui se continue, pour ainsi dire, dans leurs dernières volontés et dans leurs héritiers.

778. La protection des lois sociales étant incapable de rendre les associés immortels, tâche du moins de donner une espèce d'immortalité à leurs relations sociales par le moyen du droit de succession. C'est de ce droit que

(*a*) On pourra consulter à ce sujet la savante dissertation de Grotius : *De jure belli et pacis*, lib. II, c. 19.

(*b*) « Non dee guerra coi morti aver chi vive. »

découle, en grande partie, la perpétuité de la société dont nous avons parlé (444 et suiv.), lorsque nous avons exposé comment une société qui s'élève hérite toujours, sous quelque rapport, de celle qui s'éteint. Pour nous former une idée des formes naturelles de ce droit, examinons : 1° quelle part la société peut avoir dans ces dispositions ; 2° quelle peut être celle de l'individu.

779. Tout domaine personnel périt, sans nul doute, à la mort (398, 399), avec le devoir de la conservation du corps, de la vie. Quand il n'y a plus de propriétaire, la propriété demeure naturellement à la discrétion du premier occupant. L'opinion de Grotius (*a*), en cette matière, ne me paraît pas du tout satisfaisante : c'est la conjecture de la volonté du défunt, dit-il, qui donne *naturellement* naissance au droit d'hérédité ab intestat ; un droit issu d'une *conjecture* et d'une conjecture si trompeuse, ne peut avoir une bien grande force (343, 362) surtout dans une affaire d'une aussi grande importance.

780. Qu'il me soit permis de prendre une voie plus en harmonie avec mes principes, et, si je ne m'abuse, plus démonstrative ; cette démonstration s'est présentée à moi, tandis que je cherchais à établir les fondements de ma thèse (408). Toute société travaille au bien commun par l'application en commun des moyens matériels (306) : pour cela il faut une autorité qui combine les efforts partiels ; aussi y a-t-il dans toute société une autorité régulatrice. La société et l'autorité possèdent donc sur les biens temporels des associés un certain droit *résultant de la nature* même d'une association, et ce droit est d'autant plus fort que le principe générateur de la société est plus puissant (*b*) ; car tout effet est proportionné à la cause qui le produit. Ce droit dont nous parlons a été rarement étudié par les publicistes dans la famille : la raison de cet oubli, c'est qu'ils ont d'ordinaire considéré la société publique comme une aggrégation d'individus isolés (*c*) ; mais si l'on consent à admettre la théorie des droits subordonnés que nous avons exposée plus haut, il existera au sein de la famille une espèce de droit *éminent*, subordonné au droit *éminent* de la société pour ce qui concerne le bien public, mais régulateur du droit individuel, dans ses rapports avec le bien de la famille.

781. Ces principes que nous avons démontrés au III[e] livre de cet ouvrage une fois admis, est-il vrai que la mort supprime toujours et en toute réalité le propriétaire ? on ne peut l'affirmer. S'il meurt un individu *isolé*, indépendant de toute société particulière *quelconque*, oui la mort a tranché tous les fils de cette existence solitaire ; mais si l'individu appartenait à une famille, qu'était-il au sein de cette famille ? il était membre d'une société dans laquelle existait un principe d'unité établi par la nature (690 et suiv.) ; il formait donc avec ces individus un seul être dont les moyens d'action devaient tendre au bien commun. Les membres de cette société domestique

(*a*) *De jure belli et pacis*, lib. II. c. 7, § 4. (*b*) V. lib. III.

(*c*) Beccaria, *Des délits et des peines*, § 39. *De l'esprit de famille*.

dont il faisait partie avaient un droit positif à jouir de ses biens (*a*) d'après certaines lois positives, comme il avait, lui aussi, le droit de jouir des leurs; ils avaient donc déjà en quelque manière occupé ces biens du consentement de leur *copropriétaire*, et l'autorité sociale de la famille avait déjà une espèce de *haut domaine* sur ces moyens sociaux. Ces biens ne sont donc pas demeurés *abandonnés* par la mort de leur propriétaire, la famille demeurant toujours la même; le changement de maître, bien qu'il soit une *transition* dans l'ordre individuel, est une *continuation* dans l'ordre domestique. Bien plus, l'unité de la famille étant une espèce d'unité qui tient beaucoup plus que toute autre société de l'unité individuelle (492), c'est à peine si l'on peut dire que, dans ce cas, la personne du maître change *entièrement*. Ces considérations, tout en démontrant combien le système de l'hérédité est rationnel au point de vue de la transmission des biens, prouvent aussi qu'il ne l'est pas moins quant aux obligations qui en résultent; elles sont la condamnation d'une certaine philosophie moderne qui prétend que ni les individus ni les peuples ne peuvent être liés par les contrats de leurs ancêtres : pour être conséquent, on devrait commencer par renoncer à tout ce qu'on possède en vertu du droit d'hérédité.

782. Or, supposez maintenant un individu sans famille *naturelle*, supposez-le faisant partie d'une autre société domestique *volontaire* et *complète*, ses obligations seront à la vérité moins étroites, parce que la cause de l'association l'est également (446); mais le raisonnement que nous venons de faire sera applicable dans les proportions voulues au cas dont il s'agit. Dites-en autant des liens qui peuvent l'unir à une société publique : l'*unité sociale* issue du devoir de *sociabilité* réalisé dans une association particulière quelconque, cette *unité*, dis-je, est donc la base de toute *succession*, ou pour parler plus exactement, en me servant des termes du jurisconsulte Paul, de toute *continuation* de domaine, comme elle est la base de toute l'action sociale; elle ramène au même principe la succession domestique et la succession publique du fisc, puisqu'elles ont, l'une et l'autre, pour principe l'unité sociale (*b*).

(*a*) Bentham lui-même a remarqué cette vérité, mais sans en saisir le principe universel : « L'homme n'est pas un être solitaire... *des compagnons partagent avec lui, dans le fait, des biens qui lui appartiennent dans le droit.* » T. I, p. 94.

Elle a été entrevue par Mirabeau quand il disait : « pour transférer les biens d'un défunt hors de sa famille, il faudrait dépouiller cette famille en faveur des étrangers, contrairement à toute raison, à toute justice, à toute convenance. » *Exposition de la doctrine de Saint-Simon.* 1re année, p. 234.

M. Guizot nous dit aussi : « L'esprit d'hérédité et de perpétuité est inhérent à l'esprit de famille; de là une sorte d'identité entre le possesseur actuel et toute la série des possesseurs futurs. » *Civ. europ.*, leç. IV.

Un jurisconsulte cité par Vico s'exprime ainsi : « *in suis hæredibus* evidentius apparet continuationem domino eodem perducere; ut nulla videatur hæreditas fuisse, quasi olim hi domini fuissent qui etiam vivo patre domini existimantur... post mortem, non hæreditatem percipere videntur, sed magis libere bonorum administrationem consequuntur. » Vico, *Scienza nuova*, t. 1, p. 109.

(*b*) Je ne sais si l'auteur d'un opuscule imprimé à Palerme, avait pesé toutes ces raisons,

783. Mais ce principe lui-même peut recevoir des applications diverses, d'après la diversité des droits personnels et à raison de la collision de ces droits.

L'association domestique *naturelle* surpasse, sans aucun doute, toute autre association quant au lien qu'elle établit, et par conséquent, s'il y a collision de droits entre elle et la société publique, elle suspendra l'action de cette dernière. Mais dans quelle mesure la société publique devra-t-elle céder devant les autres espèces de sociétés domestiques? et dans cette même société naturelle, quels droits devront avoir la préférence, ceux du fils, ou ceux de la femme, des frères, des ascendants, etc.? Je réponds à cela en demandant de quel côté, l'unité de l'être, des pensées, des affections, l'unité d'action avec le défunt est-elle plus intime? de qui dépend davantage la *perpétuité* de cet *être* que le droit de succession tend à *immortaliser?* Le *principe* et le *but* du droit de succession, voilà les deux éléments d'après lesquels vous déterminerez la valeur des droits naturels en cette matière; mais les applications en sont trop nombreuses pour que nous puissions les développer ici; on pourra d'ailleurs consulter les traités de jurisprudence, et faire l'application de ces principes aux cas qui se rencontrent (*a*).

784. Que l'on nous permette d'ajouter une seule observation; elle tombe sur une circonstance particulière qui transforme tout à fait l'état du problème : la famille, que nous avons considérée jusqu'ici comme une association appartenant à l'ordre civil, peut quelquefois, dans la société publique, former une partie de l'organisme *politique*. Telles étaient les tribus d'Israël, les anciennes familles patriciennes, et, comme le remarque Montesquieu (*b*), toutes les familles à Rome, les familles sénatoriales à Venise et à Gênes, les races nobles sous le régime féodal. Or, en de semblables circonstances, la conservation de la famille s'identifie avec la conservation de la forme du gouvernement et de l'organisme social; et par suite, les droits de succes-

quand il dit en termes un peu décisifs : « Ils ont tort tous ceux qui attribuèrent le droit de succession au droit naturel. Il n'est pas vrai que la loi Voconia destinée à réprimer le luxe des femmes et défendant de transmettre au chef de la famille ses biens, même à une fille unique, si ce n'est une certaine somme déterminée, il n'est pas vrai que cette loi fut injuste et impie comme elle a paru l'être à saint Augustin; le faible Justinien ne se fit aucun honneur, lorsque dans la 21e novelle, il taxa de barbare le droit antique parce qu'il préférait les mâles aux femmes dans les successions. » *Idées sur la popul.*, pag. 27.

Les changements survenus dans le droit de succession, ne prouvent pas du tout que ce droit est *uniquement* un droit *positif*.

(*a*) Contentons-nous de donner quelques exemples : vous me demandez *si dans la succession, le fils doit avoir la préférence sur les filles?* le titre d'*unité* est le même dans tous les deux, mais la *perpétuité* du père subsiste plus dans le fils que dans la fille. — *La femme du défunt passe-t-elle avant ou après le fils?* L'unité d'*action* est plus grande (492), dans la femme, celle de l'*être* l'est dans le fils, donc l'*usufruit* pourra revenir à la femme et le *domaine* au fils, d'autant plus que le titre de *perpétuité* est tout entier en faveur du fils. — La *société* (le fisc) *héritera-t-elle plutôt qu'un ami du défunt?* L'unité existante entre le défunt et son ami est toute mentale, dans le cas de l'intestat; l'unité sociale, au contraire, est réelle et *extérieure*, donc elle a la préférence dans l'ordre social (724).

(*b*) *Esprit des lois*, liv. XXVII.

sion et l'ordre des droits apparaissent sous un tout autre aspect. Chez le peuple d'Israël, la ruine d'une tribu exposait au hasard les espérances de la nation entière et de sa religion; sous le régime féodal, une famille noble qui s'éteignait, c'était un puissant appui du trône qui s'écroulait; il n'y a rien d'étonnant, après cela, que des lois tout à fait spéciales vinssent régler les successions chez le peuple hébreu et dans la féodalité, surtout en ce qui regardait les biens qui étaient un *don du souverain.*

785. Concluons. Le droit de *succession*, en ce qui concerne les propriétés, a sa source dans l'*unité* sociale et dans la tendance de celle-ci à *se perpétuer;* le développement de ce droit est en harmonie avec ces deux éléments, aussi longtemps que l'existence de la famille ne forme pas une partie organique ou un domaine propre de la société politique.

786. Mais l'individu lui-même n'aura-t-il aucune part dans la disposition de son bien à la mort? Aussi longtemps qu'il est en vie, il est clair qu'il pourra, sauf le préjudice des droits d'autrui, disposer de son bien; il pourra faire les aliénations qu'il voudra et y apposer, s'il le désire, la condition de la mort (415). Mais toute aliénation suppose une acceptation (414) et l'acceptation suppose la connaissance de l'objet à accepter : or, la connaissance des dispositions testamentaires peut créer un double dommage au mourant; elle peut mécontenter tous ceux dont on ne satisfait pas la cupidité, elle peut exciter chez les héritiers l'impatience d'entrer en possession de ce qui va leur échoir.

787. La société en reconnaissant et en revêtant du sceau de l'authenticité les *dernières* volontés du mourant, même celles qui n'ont pas été acceptées, lui offre donc l'appui de la protection sociale : elle lui remet entre les mains un moyen de récompenser les services rendus à ce moment suprême; elle le délivre aussi du danger de se voir ou délaissé ou opprimé. On le voit, c'est là une disposition de la loi *positive*, en vue de protéger et de faciliter l'exercice des droits du mourant, et non une loi qui règle la succession *naturelle.*

788. Résumons en peu de mots ce que nous venons d'établir. La succession *naturelle* tend, par elle-même, à prolonger l'existence de l'individu dans la personne de ceux auxquels il était le plus intimement uni; elle peut recevoir des modifications de droit naturel, par la translation et l'acceptation *positives* du domaine entre vifs, mais non pas par la déclaration posthume de la volonté du défunt. Il est, du reste, très-rationnel que la société ratifie par une loi de droit *positif*, les dernières volontés de l'un de ses membres. Chacune de ces lois est véritablement un acte de protection sociale en faveur de la personne physique et morale du sociétaire : sans société, il n'existerait, ni succession ab intestat, ni sécurité dans le transfert de la propriété, ni droit consacrant les dernières volontés du mourant.

789. Voilà comment la société protége l'existence physique et morale de l'individu contre les atteintes de ses ennemis dans l'ordre matériel; voilà comment elle le défend contre les causes constantes de décadence insensible, contre les accidents fortuits, contre le coup terrible de la mort. Nous allons

parler maintenant de la protection que nous offre la société contre les ennemis appartenant à l'ordre moral.

ARTICLE III.

PROTECTION SOCIALE CONTRE NOS ENNEMIS DANS L'ORDRE MORAL.

§ 1.

QUELS SONT CES ENNEMIS.

SOMMAIRE.

790. Qu'est-ce que le délit? — 791. L'autorité doit le combattre. — 792. Erreurs de Montesquieu, de Mamiani et de Romagnosi. — 793. Du droit de grâce. — 794. Objections de Bentham. — 795. Réponse : la grâce est une exception; elle a en vue le bien commun. — 796. Des lois qui règlent le droit de grâce; bases de ce droit. — 797. Conclusion. — 798. *Punir* le délit et *le prévenir* sont deux devoirs sociaux.

790. Le grand ennemi de la société dans l'ordre moral, c'est le *délit* : comme *désordre social*, il tend à la destruction de la société. Nous appelons le délit un désordre *social*, bien qu'à la rigueur, toute faute puisse être appelée de ce nom; mais dans la langue de la jurisprudence le délit se définit ordinairement : *toute faute qui cause un dommage en lésant un droit rigoureux;* c'est une *faute*, car nous supposons un acte *moral* produit par la volonté libre et éclairée (125 et suiv.); *qui cause un dommage*, c'est-à-dire qui est nuisible à autrui ; un *droit rigoureux*, c'est-à-dire un droit dont la violation peut être connue et évaluée extérieurement avec exactitude (352), et qui par conséquent doit être soumise à la correction et aux châtiments à infliger par la société (724). Une faute semblable est un vrai *désordre*, puisqu'elle porte atteinte *au droit* qui est la conséquence naturelle de l'ordre (347 et suiv.); elle est un désordre *social*, puisqu'elle blesse les droits des autres, c'est-à-dire les droits des hommes réunis en société (322).

791. Il suit de là que l'autorité, comme principe d'ordre social qui dirige les *libres volontés* vers une fin commune par des moyens *déterminés*, est tenue, en vertu de *sa nature*, de s'opposer au délit, et de garantir la société de ses attaques.

792. Nous avons à signaler, en cette matière, trois erreurs principales. Montesquieu prétend que la liberté et la sécurité publiques ne permettent pas de réunir dans une *même personne* le pouvoir exécutif et le pouvoir

judiciaire (*a*); mais si le *rétablissement de l'ordre* est un devoir de *celui qui ordonne* la société, il est évident que tous les pouvoirs sociaux appartiennent essentiellement à une seule personne physique ou morale, et la distinction imaginée par Montesquieu, comme le remarque fort bien l'éditeur de Bentham (*b*), tend à détruire jusqu'à l'idée de la science politique (*c*).

Mamiani se trompe aussi, quand il accorde un semblable pouvoir à tous les êtres doués d'intelligence. « Ce n'est pas que l'on doive affirmer, dit-il, que personne ne puisse recevoir la mission de rétablir l'ordre troublé : il faut au contraire affirmer résolûment qu'il n'est pas un seul être doué d'intelligence et de liberté à qui ce devoir ne soit imposé (*d*). » L'auteur, il est vrai, semble se rétracter un peu plus loin, et après avoir avancé que la doctrine de la compétence est tout entière dans la possibilité, opinion pour le moins un peu étrange, si nous l'avons bien comprise, puisqu'elle met la justice à la discrétion de la force, il ajoute que « ceux qui président au maintien de l'ordre social, sont *seuls* capables de porter remède à l'injustice et de la reconnaître. »

Nous devons encore signaler l'erreur de Romagnosi qui, d'accord sur ce point avec Barclay, dont il cite le témoignage, concède, il est vrai, à l'autorité suprême le droit de justice, mais en déduisant de ce *seul* droit la nécessité du pouvoir souverain. Il y a là une double erreur, au point de vue de la question *spéculative*, comme à celui de la question *de fait*. L'étude attentive de la nature humaine nous montre que l'homme est fait pour la société, et Romagnosi lui-même ne convient *que trop* de cette vérité, quand il suppose que, sans la société, l'homme ne serait guère plus qu'une brute. Elle nous apprend que la société tend à une fin par des moyens harmoniques (306); que cette harmonie entre des êtres libres, bien qu'ils ne soient pas méchants, exige une *autorité* (426). Ce n'est donc pas la *perversité*, mais bien la liberté humaine qui est la cause primitive de la souveraineté. Aussi, comme le dit très-bien M. Guizot (*e*), « c'est se faire du gouvernement en général une bien petite et grossière idée, que de croire qu'il réside surtout dans la force qu'il déploie pour se faire obéir.... L'essence du gouvernement ne réside nullement dans la coaction (*f*). »

Les faits, d'ailleurs, nous montrent qu'au sein de tout gouvernement, il y a deux espèces de lois : les unes sont destinées à établir parmi les associés l'harmonie dans l'usage des moyens honnêtes; dans le nombre de ces moyens, la loi en choisit quelques-uns qu'elle rend *obligatoires*, elle en défend d'autres qu'elle rend *coupables* (346). La seconde catégorie de

(*a*) *Esprit des lois*, liv. XI, c. 6.

(*b*) Bentham est d'accord avec Montesquieu, lorsqu'il ne veut pas qu'on rende la justice au nom du roi. S'il entend parler des polyarchies, il n'a pas tort, car le *roi* n'y est pas le *pouvoir suprême* : mais dans une monarchie, ce n'est pas la même chose.

(*c*) *Œuvres*, t. III, p. 80. Bruxelles, 1830. (*d*) *Deuxième lettre au prof. Mancini.*

(*e*) *Genesi del diritto penale*, § 406. Il paraît embrasser une opinion plus vraie dans ses *Istituz. di civ. filosof.*

(*f*) *Cours d'histoire, etc.*, p. 96 et suiv. Bruxelles, 1840.

lois a pour but de contraindre, par les châtiments, les membres récalcitrants auxquels elles sont intimées. Si les hommes se laissaient toujours conduire par le devoir moral, il ne serait assurément pas nécessaire que l'autorité les contraignît par le châtiment; elle devrait cependant avoir des lois pour les *guider* dans tout ce qui se rapporte au bien *commun :* sans cela comment les individus formeraient-ils *une société?* Leur droiture serait cause que tous choisiraient toujours des moyens *honnêtes* pour atteindre une fin *honnête,* mais non pas des moyens *communs* pour atteindre une fin *commune.*

793. C'est donc à l'autorité que la société est redevable de l'ordre établi dans son sein ; cette qualité *d'avoir établi l'ordre* engendre pour l'autorité le devoir de le protéger contre le *délit* ou désordre social, et par conséquent le droit de punir. Or, en possédant le droit de punir, elle aura également le droit de décider *si elle doit* punir ou *si elle peut pardonner.* Les doctrines révolutionnaires ont tout mis en œuvre pour arracher aux mains des rois le sceptre de la clémence en même temps que le glaive de la justice. En agissant ainsi, la révolution consultait autant ses propres intérêts, que les doctrines qu'elle professe : pour elle toute société devant être une république, le pouvoir suprême ne peut jamais résider dans la personne du prince (525), et par conséquent le souverain n'aura jamais le pouvoir de dispenser des lois. Telle est peut-être la raison qui porte certains publicistes à enlever le droit de grâce au monarque dans les gouvernements constitutionnels qui sont de vraies polyarchies (508). Mais ces doctrines erronées déplacent la question et ne la résolvent pas : en effet, si le peuple est dépositaire du pouvoir suprême, comme on le prétend, encore faudra-t-il examiner si le peuple a le droit de *faire grâce;* car la question regarde le *pouvoir suprême,* quelque part qu'il se trouve.

794. Bentham, qui semble accorder l'abolition du droit de grâce, pourvu qu'on lui accorde l'abolition de la peine de mort, a réuni toutes les raisons qui militent en sa faveur dans le dilemme suivant : « Si la peine est nécessaire, on ne doit pas la remettre; si elle n'est pas nécessaire, on ne doit pas la prononcer (*a*). » Il développe cet argument en disant : 1° que la loi peut prévoir les cas où l'on peut *pardonner,* que de cette manière la grâce accordée ne constitue pas une infraction à la loi ; 2° le droit de grâce est en contradiction avec l'intimation de la menace : celle-ci prétend épouvanter le crime et celle-là veut lui donner un nouvel argument (*b*); 3° le droit de grâce rend le monarque odieux, en le faisant paraître faible, s'il pardonne, et cruel s'il maintient la sentence ; 4° si la condamnation prononcée par la loi l'est en faveur du bien commun, la dérogation à la loi tend donc au mal de la communauté. Que les lois soient douces, conclut Bentham, mais que leur exécution soit inexorable !

(*a*) *Œuvres,* trad. Et. Dumont, t. I, p. 185. Bruxelles, 1829.

(*b*) Cette raison est directement contre l'auteur; car le scélérat devient bien autrement audacieux, quand la grâce est établie *par la loi* et par là même *constante* et *notoire.*

795. Ces arguments renferment quelques vérités, perdues au milieu d'une foule d'inexactitudes; certains publicistes ont encore voulu renchérir sur ces erreurs. — D'abord, le dilemme de Bentham a un défaut capital : il pèche par un énoncé trop général; la peine, en effet, peut être *ordinairement* nécessaire, mais dans des circonstances particulières que présente nécessairement l'immense variété des faits concrets, il doit y avoir des cas d'exception. Dire que la loi *doit les prévoir*, c'est ou bien dénier au législateur le droit de faire des lois en matière contingente, ou lui prescrire d'embrasser l'ordre entier des contingents possibles, ou enfin lui accorder le droit de grâce pour certains délits *indiqués* d'une manière *générique*. La première de ces prétentions est ridicule, la seconde est une hypothèse absurde, et la troisième est une inconséquence qui tend à maintenir un droit de grâce équitable, tandis qu'on prétend l'abolir. D'où l'on voit que la loi, tout en ayant en vue le bien commun, peut cependant admettre des exceptions pour le bien commun lui-même. Filangieri (*a*) et Bentham nous fournissent tous deux la preuve de cette vérité. Le premier, dans les deux cas qu'il apporte, et le second dans ceux qu'il suppose pouvoir être prévus d'une manière générale; il n'y a donc aucune contradiction entre le droit de grâce et la loi pénale : car la fin de l'un et de l'autre est différente; celle-ci veut épouvanter le délinquant, celui-là a pour but de sauver la *société* d'un péril qui la menace, ou le *malheureux* qui se rend coupable sans qu'il y ait dans son acte une grave malice; or, ces deux moyens conspirent ensemble au bien commun.

796. Ce qu'il y a de vrai dans les raisonnements de nos adversaires, c'est 1° que les grâces doivent s'accorder uniquement en vue du bien commun et par suite rarement et pour de graves motifs; 2° que plus le code sera parfait, moins la nécessité de faire grâce se fera sentir. Mais de même que la perfection *absolue* ne saurait exister parmi les hommes, de même aussi l'on ne saurait dénier ou abolir absolument le droit de grâce. Ces règles, on le voit, bien loin de tendre à l'abolition du droit de grâce, en supposent au contraire la nécessité; le droit de grâce est nécessaire : 1° parce que l'intelligence qui fait les lois est essentiellement limitée; 2° parce que les personnes et les choses sur lesquelles les lois statuent sont loin d'être immuables. « Changez les lois, s'écrie Bentham, si elles sont nuisibles : » est-ce donc que la loi que l'on pourrait mettre à sa place sera essentiellement la plus parfaite possible? est-ce qu'un inconvénient qui rend la grâce nécessaire prouve tout aussitôt que la loi soit mauvaise? Les changements matériels survenus dans la société, et qui exigent des modifications insensibles dans les lois, se consomment-ils en un instant?

Si Dieu lui-même, comme l'enseigne une saine philosophie, s'est réservé le droit de suspendre les lois de la nature, est-il étonnant que l'intelligence humaine, ordonnatrice de la société, suspende, elle aussi, les règlements qu'elle a portés?

(*a*) *Scienza della legislazione*, t. III, c. 57, p. 405.

Si l'on fait attention à la *fin* (806) du droit pénal, on verra sans peine qu'il pourra se présenter des cas où le but sera évidemment atteint, avant que la peine ne soit entièrement subie; dans ces circonstances, pourquoi forcer la justice à devenir inique en la rendant inexorable? Etrange contradiction! ce sont précisément les apôtres de cet implacable rigorisme, qui ne cessent de proclamer avec Beccaria, qu'une peine est injuste du moment qu'elle n'est pas nécessaire : comment ne s'aperçoivent-ils pas qu'au milieu de l'infinie diversité des personnes et des événements, il peut y avoir des cas où la peine, ordinairement nécessaire, se présente comme évidemment superflue?

797. Concluons. Le *droit* de faire grâce, comme le droit de dispenser, dont nous parlerons ailleurs, est inhérent à l'autorité, suprême ordonnatrice de la société; il a sa source dans la nature même des hommes et des choses; l'*usage* de ce droit comme tous les actes de l'autorité, doit se régler d'après les lois de la justice et de l'équité, il doit avoir en vue le bien de la société. J'ai dit *comme le droit de dispenser*, parce qu'en effet la grâce accordée est une dispense de la loi pénale; elle naît des mêmes principes et tend au même but; dans l'un et l'autre cas, l'abus est aussi pernicieux que le pouvoir est nécessaire.

798. Investie du double pouvoir de punir et de faire grâce, l'autorité devra s'en prévaloir pour assurer la tranquillité publique. Or, la protection sociale contre les *délits* pourra s'exercer de deux manières, ou en les prévenant ou en les châtiant; nous parlerons d'abord du droit pénal : ce que nous en dirons nous amènera naturellement à traiter des moyens de préservation.

§ 2.

FONDEMENTS DU DROIT PÉNAL.

SOMMAIRE.

799. Opinion des défenseurs du Contrat social. — 800. Opinion de certains moralistes de l'intérêt; elle est contraire aux idées communément reçues et à la justice divine. — 801. Vrais fondements du droit pénal. Le crime heureux est de sa nature un désordre réel; — 802. la société doit y porter remède de tout son pouvoir, à raison de l'amour qu'elle doit au coupable, aux associés, à Dieu. — 803. Réfutation de l'erreur de Romagnosi. — 804. Application de cette théorie à tout l'ensemble du droit pénal. — 805. Justification de l'éternité des peines.

799. Quelle est, au sein de la société, l'origine du droit pénal? Les partisans de la morale de l'*intérêt* ont dû s'ingénier pour le faire sortir de l'*amour-propre*, et, dans ce but, ils ont voulu se frayer des routes diverses. Les uns, partant du *Contrat social*, ont prétendu que les individus

avaient cédé à la société cette partie du droit pénal que chacun peut exercer sur soi-même [LXX]; ils se sont vus arrêtés ici par une difficulté grave : personne évidemment n'a le droit de se donner la mort. Spedalieri a répondu à cette difficulté de la manière suivante : de même, dit-il, que dans le cas d'incendie, j'ai le droit de me précipiter d'une fenêtre pour éviter une mort certaine, tout en courant le risque d'une mort douteuse, de même aussi, en vertu du Contrat social, j'ai le droit de *me donner conditionnellement la mort*, pour échapper à la mort certaine qui m'eût attendu dans l'état de nature. Après tout ce que nous avons dit au chapitre X du second livre, il est inutile de revenir sur cette extravagance d'un droit prenant sa source dans *un pacte qui ne fut jamais consenti*, dans un *état de nature* que l'on peut comparer à *un incendie*, et dans toutes ces créations de l'imagination, parfaitement oubliées aujourd'hui et qui font sourire de pitié le plus mince philosophe.

800. D'autres publicistes ont assigné pour fondement au droit pénal le droit de défense, après avoir préalablement fondé celui-ci sur l'amour-propre (*a*). Romagnosi déduit de ce principe que l'autorité, investie du pouvoir répressif, n'a plus aucun droit d'infliger la peine, du moment que le délit est *totalement* passé (*b*); mais, ajoute-t-il, comme dans l'état social, tout délit demeuré impuni tend à se reproduire, cette considération de la faute *future* rend licite la peine infligée au délit *passé*. Cette doctrine séduisante par les nombreuses vérités que l'auteur a mêlées, en l'exposant, aux erreurs qu'elle énonce, cette doctrine, dis-je, a deux graves inconvénients. D'abord, elle est en contradiction avec les idées universelles qui forment la base de toute saine philosophie ; car la première idée que réveille dans l'esprit le mot *peine* (*légale*), c'est une idée de *punition*. Or, on n'inflige pas une *punition* pour une faute à venir, mais pour une faute passée ; *d'après les idées communément reçues*, on punit, tout en faisant abstraction d'un futur dommage fait à *celui qui punit*. C'est ainsi qu'un père *punit* son fils, bien qu'il ne redoute de sa part aucun dommage pour lui-même. L'idée commune de *peine*, ne sort donc pas complète du seul droit de défense.

Une autre conséquence également erronée résulte de la théorie pénale de Romagnosi, c'est de rendre odieuse l'éternelle justice qui venge les délits passés, sans avoir rien à redouter pour l'avenir. L'auteur pourrait me répondre, je le sais, qu'il ne faut pas juger des règles de la justice éternelle d'après les nôtres : mais si l'intelligence humaine est conforme à l'intelligence divine (112), bien qu'elle lui soit infiniment inférieure, l'idée que l'homme se forme de la justice devra être, elle aussi, en harmonie avec l'idée divine.

801. A l'aide de nos principes, nous espérons justifier, aux yeux de la

(*a*) C'est l'opinion de Filangieri, de Beccaria, de Romagnosi et d'autres encore.

(*b*) *Genesi del dritto penale*, § 325. Cette doctrine est attribuée à Hobbes, par M. Cousin dans son *Histoire de la philosophie morale*, leç. 7. Bruxelles, 1841 : « En la vengeance ou imposition des peines, il ne faut pas regarder au mal passé mais au bien à venir. »

philosophie, et les notions communément reçues, et la justice éternelle. En vertu du premier principe social, *faites le bien à autrui*, l'autorité, destinée qu'elle est à diriger les membres de la société vers leur fin, en les unissant dans l'usage des moyens extérieurs, l'autorité doit *les ramener à l'ordre*, du moment qu'ils s'en écartent (791). Or, l'ordre consiste dans une juste proportion des choses; pour qu'il y ait proportion entre l'*acte humain* et ses conséquences, il faut que l'acte soit honnête, et de cet acte résulte la possession et la *jouissance du bien* (16, 37); donc, le crime et le bonheur qui en résulterait, sont, de leur nature, un *désordre* (*a*).

802. Ce *désordre*, que le vulgaire lui-même reconnaît (*b*), quand il ne peut s'empêcher d'avoir en horreur le crime heureux et prospère, la société ne peut y remédier dans une vie future, puisqu'elle est destinée à maintenir l'ordre extérieur dans la vie présente (724). Donc, elle est tenue d'y remédier dans la vie présente; donc elle doit faire en sorte, pour autant qu'il est en son pouvoir, qu'au délit corresponde une certaine diminution de *bien* et de *jouissance : cette diminution de bien sensible, en retour d'actions perverses*, est ce qu'on appelle *peine* ou *punition*.

En agissant ainsi, l'autorité accomplit le premier devoir social, tant à l'égard du délinquant qu'à l'égard des associés et du Créateur (*c*). Je dis à l'égard du *délinquant :* car en le privant de biens matériels, elle lui procure, autant qu'il est en son pouvoir, un stimulant pour embrasser le *bien honnête*, qui est le véritable bien de l'homme sur la terre (*d*). Je dis, en second lieu : à l'égard des *associés*, parce qu'elle redresse dans leur esprit le jugement déréglé qui s'y était formé au sujet de la *prospérité du crime*. En troisième lieu, elle accomplit son devoir à l'égard de Dieu, l'ordonnateur suprême de la société universelle, en ce qu'elle maintient imprescriptibles les notions de justice naturelle sur lesquelles Dieu a établi la société quand il a créé l'homme. Le châtiment infligé au coupable, d'après ces maximes,

(*a*) C'est précisément sur l'évidence de ce *désordre* que les athées ont coutume de bâtir leur démonstration, quand ils prétendent qu'il n'y a pas de providence dans le monde, puisqu'il s'y commet des crimes.

Bentham lui-même avoue, sans apercevoir le véritable motif, que « le spectacle d'un criminel jouissant en paix des fruits de son crime est... une insulte publique à la justice, à la morale. » T. I, p. 172. Bruxelles, 1829.

(*b*) Même jusque sur le théâtre, les prospérités idéales d'un scélérat imaginaire excitent l'indignation des spectateurs qui ne sont pas toujours *très-scrupuleux* eux-mêmes : tant est profondément gravée dans le cœur de l'homme l'idée et l'amour de la justice vindicative, ou pour mieux dire de la justice qui *rend* à chacun selon *son mérite*.

(*c*) « In vindicandis injuriis hæc tria princeps sequi debet; ut aut eum quem punit emendet, aut pœna ejus cæteros meliores reddat, aut ut sublatis malis securiores cæteri vivant. » Sénèque, cité par Grotius, lib. II, c. 20. § 13. — Je ne comprends pas Filangieri (*Scienza della legislazione*, c. XXVII, t. III, p. 13) qui cite ce passage de Sénèque pour prouver que les lois, quand elles punissent, *n'ont pas en vue le délinquant;* à moins qu'il n'ait voulu parler de la seule vengeance *haineuse* et de la *vengeance privée*. Dans ce sens il a raison : la loi aime le délinquant qu'elle châtie (322).

(*d*) La peine de mort elle-même ne constitue pas une exception *absolue* à ce devoir, comme nous le verrons plus loin (835).

est donc une triple réparation de l'ordre violé par le crime; il est une réparation de l'ordre *individuel*, de l'ordre *social* et de l'ordre *universel* (135).

803. La théorie exposée jusqu'ici nous fait voir que l'erreur commise par Romagnosi, en cette matière, a sa source dans son principe fondamental sur le véritable bien de l'homme [VIII]. Une fois qu'on admet que le bien, objet des tendances de l'homme, est le bien sensible, on doit en conclure (*a*) que c'est ce même bien sensible qui constitue la *félicité* à laquelle il possède un droit inaliénable; l'autorité qui punit doit donc avoir un droit qui soit en collision avec le droit du délinquant à la félicité, si tant est que la peine doive être juste : « toute peine renferme dans sa notion la soustraction totale ou partielle du *bien-être* de celui qui la souffre. » Il fallait dire du *bien sensible*, et alors, l'auteur se serait aperçu aussitôt de l'erreur qu'il commet dans le paragraphe suivant en disant qu'il n'y a justice dans une peine quelconque, que lorsqu'il est permis de *sacrifier* le bien du coupable à son propre bien. Quand on procure au coupable le bien honnête, en le privant du bien sensible, il n'est pas vrai de dire absolument que l'on sacrifie le *bien* du coupable à son bien propre; au contraire, on lui procure un bien d'un ordre plus élevé en le privant d'un bien inférieur. Il suit de cette discussion, que le droit pénal n'a pas son origine dans une *collision* entre la société et le coupable, mais bien dans une *coopération*. En effet, l'honnête étant, *de sa nature*, un bien illimité, tous peuvent le posséder, sans que l'un des membres de la société ait besoin d'en dépouiller un autre; par conséquent, il n'y a pas ici de *collision* (361 et 377).

La théorie de l'*ordre* est donc une doctrine essentiellement pacifique, une doctrine *philanthropique* dans la véritable acception du mot, puisqu'elle offre à l'homme un bien qui peut être commun, sans qu'il y ait préjudice pour les particuliers; au contraire, la théorie *utilitaire* est une doctrine essentiellement *hostile* et *inhumaine*, puisqu'elle met les hommes aux prises entre eux pour s'arracher les uns aux autres des biens limités dans lesquels elle place leur suprême félicité.

Quand Romagnosi vient nous dire, après cela, que la peine infligée pour un crime passé est illicite, parce qu'elle est une soustraction de la félicité à laquelle l'homme a droit, nous répondons qu'avec un argument tout à fait semblable nous démontrerions au besoin qu'aucun chirurgien ne peut se servir de ses instruments pour la guérison d'un malade, car toute opération chirurgicale *tourmente celui qui la subit*; si l'on nous dit que cette douleur elle-même est tout entière à l'avantage du malade, puisqu'elle tend à le remettre dans son état normal, nous le voulons bien; mais nous disons que l'*état normal* de l'homme, c'est l'ordre (41) : donc toute punition juste, qui rétablit l'ordre violé, est une soustraction non d'un vrai *bien* mais d'une sorte de mal, non d'un *bien-être* mais d'un *malaise*. Souvent le coupable lui-même touché de repentir semble recevoir sa sentence avec une reconnaissance respectueuse : il aperçoit dans l'*équité* de son supplice, *son bien*

(*a*) *Genesi del dritto penale*, c. XVIII, §§ 297 et seq.

véritable ; cette vérité brille d'un nouvel éclat, depuis que l'Homme-Dieu s'est volontairement chargé pour nous de la ressemblance du péché, depuis qu'il a daigné satisfaire pour nos crimes, en subissant non pas la forme extérieure mais la *réalité* de la peine. C'est ce qui a fait dire à un grand journal catholique (*a*) : « Pour le chrétien, le châtiment même est une grâce, une ressemblance avec le Fils de Dieu crucifié, pourvu que le condamné l'accepte sincèrement et rentre ainsi dans la justice par la révolution du repentir. »

804. Les principes qui sont la base du droit pénal, nous les avons déduits des éléments inébranlables de la nature et de la sociabilité, et *du fait* irrécusable du sentiment d'horreur que cause à tout homme la félicité du crime. Nous pourrions montrer l'influence de ces principes sur les différentes applications du droit pénal, mais les bornes de cet *Essai* ne nous le permettent pas; nous prions nos lecteurs de ne pas oublier nos principes, quand il leur arrive de parcourir les ouvrages des moralistes *utilitaires*.

805. Contentons-nous de signaler ici une des fausses conséquences de cette philosophie : nous voulons parler de l'application qu'elle fait de ses théories à la Justice divine. Certains philosophes semblent lui faire un crime de ce qu'elle inflige au coupable un châtiment éternel ; ils ne voient pas que c'est le pécheur lui-même et non pas la justice divine qui est la cause de cette éternité des peines.

La justice humaine et la nature des choses exigent, nous l'avons vu, que celui qui ne tend pas à son véritable bien, n'arrive pas à la *possession*, à la *jouissance* de ce bien (17 et suiv.) : une volonté qui, d'elle-même, tend vers un faux bien, se place *d'elle-même* aussi dans un état violent et malheureux; et si elle persévère, si elle *s'obstine* dans cette tendance, elle se constitue dans un état de malheur *irréparable*, pour autant qu'il dépend d'elle; or, il arrive souvent que la volonté poursuive avec obstination un faux bien, en dépit même des châtiments qui déjà pèsent sur elle. Que de fois n'a-t-on pas vu l'assassin protester, jusque sur l'échafaud, contre le glaive de la justice qui le frappe, sans détester aucunement le meurtre qu'il a commis ! Que de fois le voluptueux, réduit presque à l'état de cadavre, ne gémit-il pas sur les douleurs de la maladie, sans détester les plaisirs qui ont produit ses souffrances ! que dis-je, détester? il les appelle encore de ses vœux frénétiques mais impuissants ! Que si tel est l'état naturel de la volonté pervertie, rien ne prouve que cette tendance ne puisse durer en elle, en dépit même de la peine qu'elle subira après la mort. Or, si la tendance au mal persévère, il faut, de toute nécessité, que la privation du bien *véritable* et les effets du faux bien qu'elle embrasse de toute la force de ses désirs déréglés, persévèrent à leur tour : rendre cette créature heureuse, sans qu'elle change ses tendances, serait une contradiction, un désordre, une injustice. Ainsi, l'obstination dans le mal une fois supposée, la justice éternelle non-seulement *peut*, mais elle *doit* la punir, bien que son

(*a*) *L'Univers* du 16 juin 1846.

péché ne puisse causer du dommage à personne : la seule absence de punition serait un désordre.

Nous pouvons présenter cet argument sous une autre forme : en admettant que l'ordre moral exige un retour de la créature coupable vers le Créateur, on peut dire que si le bien moral est le retour de la créature vers le Créateur, le mal moral sera le *non-retour* de la créature au Créateur; or, il est impossible à Dieu de faire que le retour soit le non-retour, donc il ne peut faire que le mal moral trouve son repos, c'est-à-dire la félicité dans le Créateur; mais le mal moral, autrement dit le non retour, est un effet de la libre volonté de l'homme ; donc, c'est l'homme lui-même qui se condamne à une peine éternelle.

La même idée peut encore être exprimée en d'autres termes : il faut remarquer d'abord que ce qui paraît être un changement en Dieu n'est pas, en réalité, un changement en Dieu, mais bien dans les créatures. En considérant de toute éternité dans son propre Verbe les relations des moyens moraux avec leur fin , Dieu prononce et approuve la vérité spéculative suivante : « celui qui ne marche pas dans cette voie, n'atteint pas à ce terme. » Cette parole, on l'appelle loi divine, quand on la considère appliquée aux créatures, avant que celles-ci aient posé aucun acte ; quand on la considère dans l'acte même, elle en démontre le désordre; après l'acte elle en constitue la condamnation. La parole est éternelle : la condamnation demeurera aussi longtemps que l'acte dure ; et l'acte durera aussi longtemps que dure le déréglement de la volonté; donc, la condamnation doit avoir la même durée que la volonté déréglée. La règle que doit suivre la justice humaine est donc en harmonie parfaite avec celle que suit la justice divine : toutes deux ont en vue, dans la punition du crime, la restauration de la triple forme de l'ordre moral violée par le délit.

§ 3.

DE LA FIN DE LA PEINE ET DE SES PROPORTIONS.

SOMMAIRE.

806. La peine doit réparer trois offenses : importance de ces réparations, leur nécessité. — 807. Elles s'obtiennent par la soustraction du *bien sensible :* quatre espèces de biens sensibles. — 808. Proportion de la peine en raison du *désordre;* en raison du *dommage* passé et du dommage futur ; — 809. en vue de la *sécurité* pour l'avenir; — 810. en raison de la perversion des idées chez les membres de la société, — 811. c'est-à-dire chez le délinquant qui doit se corriger; — 812. et dans la société qui doit se détromper ; — 813. proportion de la peine pour qu'elle serve à détromper ; — 814. termes objectifs de la proportion pénale : *degré* de culpabilité, *caractère* du coupable ; — 815. la culpabilité *civile* est différente de la culpabilité *morale.* — 816. Degrés de culpabilité civile. — 817. Le sacrilége extérieur est un

délit même civil. — 818. Les publicistes *utilitaires* ne connaissent qu'à moitié la graduation des délits. — 819. Degrés constituant l'intégrité du délit. — 820. Le délit *en pensée* n'est pas un délit. — 821. Le délit *en paroles* peut être un *attentat* ou quelquefois un autre délit — 822. dans le délit impossible; — 823. dans la *tentative* d'un délit, la peine doit être diversement graduée : un coup *manqué* est moins préjudiciable qu'un délit *consommé;* — 824. de l'habitude et de la récidive. — 825. La graduation indiquée établit une harmonie sociale entre la *probité* et l'*intérêt*, quand les *peines* sont également senties par les individus. — 826. Il s'ensuit : 1° une proportionnalité des peines aux différentes classes sociales ; 2° une certaine latitude laissée aux juges dans leur application; 3° enfin un certain rapport, une proportion avec le caractère du siècle où l'on vit. — 827. Est-il permis d'infliger une peine à un innocent? — 828. Un homme *individuellement* innocent peut être puni, s'il est *socialement* coupable, mais sa peine doit être *sociale*. — 829. Un homme *pleinement* innocent ne peut jamais être puni ; mais on peut l'obliger à une compensation pour dommages et intérêts, etc. ; il peut être licite de permettre les maux indirects qui surviennent à l'innocent.

806. Le législateur, en infligeant une peine au *désordre social* ou délit, doit avoir trois choses en vue : redresser le délinquant, et par conséquent *tendre* à le *corriger;* rétablir l'ordre dans la société, et restaurer l'*ordre extérieur* (724); réformer l'intelligence de ses membres et *diriger leurs jugements vers le vrai et leurs volontés vers le bien* (314, 371); le châtiment sera donc, en même temps, *médicinal*, *réparateur*, *exemplaire*.

L'importance de ce triple résultat varie d'après les fins diverses que se proposent les différentes sociétés : ainsi, dans la société domestique, le père ayant pour but spécial l'éducation des enfants, l'effet *médicinal* de la peine sera plus important que l'effet *réparateur;* dans la société politique, au contraire, dont la fin est l'ordre extérieur, on doit faire plus attention à la *réparation* du dommage et à l'*exemple :* toujours est-il que plus ces trois effets seront réalisés, plus aussi sera grande la perfection de la peine; celle-ci sera même positivement injuste si elle a *directement* en vue (*a*) l'exclusion de l'un ou l'autre de ces résultats [XC]. MM. Villemain et Guizot sont ici de notre avis : « c'est le système pénitentiaire de la philanthropie moderne anticipé de quinze siècles par la foi chrétienne (*b*). » — « Le repentir et l'exemple sont le but que l'Eglise se propose dans tout son système pénitentiaire : n'est-ce pas là le but d'une législation vraiment philosophique? » et après avoir parlé de Bentham et de quelques autres publicites modernes, M. Guizot ajoute : « L'Eglise ne prévoyait guère qu'un jour son exemple serait invoqué à l'appui des plans des moins dévots philosophes (*c*). »

(*a*) C'est donc avec raison que l'Eglise a prohibé les peines qui enlèvent aux condamnés les secours de la religion : son but a toujours été, comme le dit M. Villemain, de conduire le coupable du *châtiment au repentir* [LXXIII]. Le Moniteur cité par le professeur Amari, dans son savant travail sur la réforme de la statistique des délits (*Giornal. di Statist.*, t. V, p. 125) prouve que le fameux système *pénitentiaire* dont les quakers d'Amérique se font beaucoup trop d'honneur, naquit à Rome dans les prisons de Saint-Michel, sous le pontificat de Clément XI, dès l'année 1703.

(*b*) Villemain, *Cours de littérat.*, 14e leçon, p. 125. Tournai, Massart.

(*c*) Guizot, leç. VI, p. 118, 119. Bruxelles, 1840.

807. Or, pour réaliser cette triple restauration de l'ordre, comment faut-il diriger la nature humaine? L'homme moral est une *volonté* libre, guidée par la *raison* et stimulée par le bien des *sens* (732); de ces trois éléments, le bien des sens est le seul qui ait une influence *positive* sur les écarts de la volonté qui, *de sa nature*, tend au bien raisonnable (151, 140 et suiv.), lorsqu'elle n'en est pas détournée par les passions.

La sagesse du législateur, en matière de pénalité, se réduit donc, en dernière analyse, à opposer au *bien sensible* du délit un *mal sensible* dans une proportion telle qu'il compense exactement le *desordre* de la faute, le *dommage* causé par l'acte nuisible et le *scandale* donné à la société. Développons un peu cette idée.

Le mal dont nous parlons ici n'est autre chose que la privation du bien; le mal sensible est par conséquent la privation du bien sensible (*a*). Or, nous avons, dans l'ordre sensible, quatre espèces de biens : la *vie*, la *personnalité*, la *liberté*, la *fortune*. Par conséquent, toute peine devra dépouiller le coupable de l'un ou de l'autre de ces biens, en s'attachant surtout à lui enlever ceux dont la perte est en opposition plus directe avec l'attrait du bien sensible qui porte à commettre le délit.

808. Mais dans quelles proportions cette privation du bien sensible devra-t-elle être infligée? D'abord le châtiment doit faire éprouver au délinquant (805) une peine correspondante à la satisfaction qu'il espérait se donner; elle doit donc lui enlever, non-seulement le bien mal acquis, mais encore une portion corrélative de ce qu'il possédait avant le crime. Elle doit réparer le *dommage;* or, tout délit entraîne à sa suite un double dommage : le premier est direct; il atteint la partie lésée, à raison de l'acte criminel *passé;* le second atteint la société elle-même, qui conçoit des craintes pour l'*avenir*. Le châtiment a donc pour mission de *réparer* le dommage passé et de *rassurer* sur le dommage à venir. Mais remarquons que le penchant qui porte au crime a sa source, non dans le bien sensible considéré *en lui-même*, mais dans le bien sensible *considéré* comme pouvant être atteint par le moyen du délit. Pour réagir contre les attraits du bien sensible, il faudra donc que la punition ne surpasse pas seulement l'appât du bien sensible, mais qu'elle enlève encore l'*espérance* d'obtenir ce bien, de l'obtenir *prochainement* et d'une manière *durable*. La punition devra croître à proportion que le délit est plus difficile à découvrir, plus

(*a*) Ce théorème est ordinairement développé dans les traités de métaphysique : nous nous contenterons de faire observer qu'il ne faut pas confondre le *mal* que l'on sent avec la *sensation* du mal. J'ai déjà fait une remarque analogue, quand j'ai dit qu'il ne faut pas confondre *le bien* dont on jouit avec le *plaisir* qui en résulte (19 et suiv.); on me frappe : si le coup produit un *désordre* dans l'économie animale, voilà un *mal;* si ce désordre est *senti*, voilà la *douleur*, c'est-à-dire la *peine*. Un *mal* peut exister sans qu'on le sente, comme la sensation peut être assez forte, sans que le *mal* soit grave, quand le *désordre* est peu considérable. Le *mal*, la *douleur* ou la *peine* sont donc des objets distincts : la *douleur* est un effet positif dans la sensibilité; le *mal* est la privation de l'état normal ou de l'ordre, de laquelle privation résulte le sentiment de la douleur. Nous faisons abstraction du mal *métaphysique*, qui n'a rien de commun avec la question que nous traitons ici.

prompt à porter ses fruits, et plus durable dans les jouissances qu'il procure.

809. Cette même raison de la *réaction proportionnelle* rendra l'action tutélaire de la loi pénale d'autant plus efficace, que celle-ci sera plus clairement *connue*, plus *certaine* d'atteindre le crime, plus *prompte* à frapper, et que le châtiment infligé par elle fera une impression plus *durable*; la peine doit donc être proportionnée, sous ces quatre rapports, aux *attraits*, à la *probabilité*, à la *proximité* et à la *durée* du bien qui est le mobile du crime.

810. La peine doit, autant que possible, rétablir l'ordre dans les intelligences (802), en les dirigeant vers le *bien véritable;* or, le délit porte à cet ordre une double atteinte : d'abord dans l'intelligence du coupable lui-même dont la perversion est mise à découvert par le crime, et puis dans les intelligences des autres associés. Car le désordre dans le domaine *des faits* entraîne bientôt à sa suite le désordre *dans les jugements* que nous désignons d'ordinaire par le nom de *scandale passif:* en effet, la difformité du délit paraît diminuer à mesure qu'il est plus souvent répété.

811. La loi pénale, chargée de remédier au désordre qui existe dans la personne du coupable, aura atteint sa plus haute perfection, si elle tend, de sa nature, à exciter une plus grande horreur du crime que de la peine qui est infligée. C'est là, sans nul doute, un des devoirs sociaux les plus importants mais qui n'en est pas moins négligé dans un grand nombre de sociétés. Les prisons, qui devraient, en vertu de la loi naturelle de charité, être destinées à guérir, chez les malfaiteurs, la corruption de la volonté, sont souvent, il faut l'avouer, une école de vice, où le coupable achève de se pervertir. On rencontre quelquefois des innocents mis en accusation à côté des criminels déjà jugés, des enfants indisciplinés sont mêlés à des misérables qui ont blanchi dans le crime; celui qui a failli dans un moment de surprise et le scélérat qui commet le crime par pure malice sont jetés pêle-mêle dans ces *bagnes*, livrés à leurs remords et à leur désespoir; et la religion s'efforce parfois en vain de verser le baume de ses consolations dans ces cœurs profondément ulcérés.

De pieuses associations, des institutions philanthropiques en grand nombre, se sont imposé de nos jours la tâche de venir en aide à ces infortunés. Nous faisons des vœux pour que le succès couronne les louables intentions des premières, et nous conseillons aux autres de consolider leurs succès par des vues irréprochables; cependant cette noble initiative ne déchargera jamais la société des devoirs rigoureux qu'elle a à remplir vis-à-vis de ses membres gangrenés; elle peut et doit sans doute laisser faire la bienfaisance privée, mais le salut de ces malheureux exige qu'elle aussi mette la main à l'œuvre.

En dépit de toutes ces mesures, il arrivera encore que l'obstination du coupable rende inutiles tous les moyens curatifs : dans ce cas, la société n'aura pas consumé en pure perte les efforts qu'elle a faits pour rétablir l'ordre dans la personne du délinquant : l'ordre individuel (135) se trou-

vera toujours en quelque façon réparé. En effet : l'ordre à obtenir par la justice, c'est d'établir une parfaite égalité, entre *ce que l'on donne* et *ce que l'on a*, entre le *devoir* et le *droit* (353 et suiv.); or, dans l'ordre *individuel*, on peut se demander qui est tenu de *donner*, qui a le droit de *recevoir?* le premier, c'est l'homme *sensitif;* le second, c'est l'homme *raisonnable* (147, 207). Le délit a violé l'ordre de ces relations, en accordant à l'homme *sensitif* une satisfaction que la *raison* lui interdisait à bon droit; c'est en le privant d'une satisfaction sensible que la raison ne doit pas interdire, que la société rétablit l'équilibre dans l'individu dont la raison ne peut pas ne pas approuver la justice de la peine. Donc, même en ce qui concerne le malfaiteur obstiné, le châtiment est un retour à l'ordre violé, mais un retour imparfait.

812. Il ne suffit pas d'appliquer le remède au mal existant dans la personne du coupable : le crime, comme tout être physique ou moral, tend à se conserver et à se propager (*a*). Accablé dans ses commencements par la condamnation ignominieuse dont la majeure partie de la société l'a frappé, il se cache dans les ténèbres du silence et de l'hypocrisie; mais peu à peu il s'enhardit, il ose sortir de sa retraite, se manifester à des complices; il va plus loin : il s'ingénie à trouver des principes qui puissent lui servir de justification; il parvient quelquefois à corrompre les juges avant de se présenter à visage découvert au tribunal de l'*opinion publique*, dont il regarde communément les arrêts comme sacrés et sans appel; l'erreur est donc la philosophie du délit; elle est sa sauvegarde : combattre l'erreur, c'est extirper le mal jusqu'à la racine.

813. On voit par là de quelle importance il est pour la société de s'opposer aux *principes* philosophiques du délit : ceux-ci peuvent s'appuyer soit sur la *raison* soit sur l'*intérêt* (732). Pour pervertir la raison, le délit s'appuie encore sur certains autres moyens dont nous parlerons plus loin (870 et suiv.); la peine doit donc persuader au public que le délit n'est pas *utile*. Il faut en conséquence : 1° que la peine soit *publique;* 2° que sa *justice* soit *publiquement* reconnue; 3° qu'elle surpasse manifestement l'*intérêt* qu'on retire du délit; 4° qu'elle ne laisse aucun espoir raisonnable d'y échapper. Lorsque le châtiment aura ses conditions, il sera la meilleure réponse possible à la prétendue sécurité du crime, qu'on met en avant quand on veut se créer des complices.

814. Comment ces considérations *théoriques* recevront-elles leur application dans la *pratique?* Le législateur qui rédige le code pénal devra

(*a*) Que tout *être* tende à se conserver, c'est une vérité que nous avons prouvée ailleurs (272) : précisément parce qu'il tend à se conserver, il tend aussi à se propager dans son espèce, vu que les individus sont sujets à périr. Qu'on ne s'imagine pas que notre proposition repose sur une fausse hypothèse, que nous supposons que le crime est un *être*, tandis que le *mal* est une *négation* (807). Pour éclaircir cette difficulté, il faut remarquer que le crime n'est pas *simplement un mal,* mais une *action mauvaise* (790); il a donc une partie positive, et c'est celle-là qui tend à se reproduire avec les conditions qui lui sont propres, c'est-à-dire, avec les désordres moraux.

porter toute son attention sur deux points principaux : la *grandeur* du désordre à réparer, pour y proportionner la *quantité* de la peine; et le *caractère* de la personne qui doit offrir cette réparation, afin d'y proportionner la *qualité* de la même peine; la grandeur du désordre peut être considérée dans sa *culpabilité essentielle* ou dans sa *perpétration intégrale.*

815. Au surplus, la culpabilité essentielle peut être envisagée au *point de vue moral*, et au *point de vue civil* ou *social*, et, sous ces deux aspects, elle peut se présenter avec des degrés différents : un délit d'une haute gravité *au point de vue moral*, peut n'avoir qu'une légère influence *civile* sur la société ; il peut même n'en avoir aucune et n'être pas un délit au point de vue *civil*, comme non *extériorè* (724). De là vient que les sociétés les plus parfaites dans leur organisation civile, ont pu quelquefois tolérer certains désordres d'ailleurs très-graves dans l'ordre de la *moralité*, tandis qu'elles ont dû infliger des châtiments sévères à d'autres fautes, bien moins graves au point de vue de la *morale.* Chargé qu'il est de la protection de l'ordre *extérieur*, le législateur doit proportionner les moyens à la fin immédiate de la société politique, tout en subordonnant cette fin à la fin dernière de l'humanité (725). Jamais il ne peut entraver l'obtention de la fin dernière, mais il n'est pas tenu de l'avoir immédiatement en vue : son but immédiat, c'est la perfection extérieure de la société, mais une perfection telle, qu'elle puisse aider la société à atteindre le Bien suprême.

816. La perfection extérieure de la société consiste surtout dans l'*honnêteté extérieure*, elle doit régler et diriger les individus (726), dont la perfection et la félicité consistent dans le bien de l'ordre, dans le bien de la justice (41). Ainsi, toutes choses égales d'ailleurs, nous aurons les degrés suivants, au point de vue de la culpabilité dans l'ordre civil. Il y aura d'abord le délit qui détourne la société de ses devoirs envers Dieu ; puis le délit qui trouble la société en elle-même; enfin celui qui constitue une offense privée contre la personne, la famille, la fortune ou les droits de l'un des membres de la société. Cette gradation est la même que dans l'ordre individuel : celui qui manque à ses devoirs envers Dieu, est plus coupable, au point de vue de la *morale*, que s'il manquait à ses devoirs envers lui-même, et nos devoirs envers nous-mêmes sont plus impérieux que nos devoirs envers autrui.

817. Ces considérations nous montrent l'illusion de ceux qui croient que la société politique, parce qu'elle dirige ses premiers soins au maintien de l'ordre extérieur, ne doit avoir nul souci de la religion et des *délits* qui se commettent contre Dieu : la direction des *consciences*, il est vrai, n'est pas de son ressort ; mais n'est-elle pas chargée de diriger les *hommes* vers l'ordre? Or, le plus grand désordre de l'homme, c'est la révolte contre Dieu, puisque la religion est le premier de ses devoirs (208); donc le plus grand désordre politique, c'est le *délit* (790) ou la faute extérieure qui excite l'homme à l'irréligion ; nous traiterons cette grave question avec plus d'étendue au § 871 et suiv.

818. Les principes que nous venons d'établir sur la gravité politique des

délits, nous prouvent que les utilitaires doivent nécessairement se former une idée très-inexacte de la criminalité relative.

Ils rejettent, comme on sait, le bien de l'*ordre* pour se fonder sur le seul principe de l'*utilité*. Quand il s'agit de calculer les *intérêts* et les devoirs qui dépendent du *seul* intérêt, ces publicistes sont d'une exactitude merveilleuse; mais faut-il connaître et assigner les proportions qui dépendent des notions exactes de l'ordre moral, ils semblent ne plus rien comprendre; souvent ils se trouvent réduits à confondre dans un même concept l'opinion mobile du vulgaire que le législateur doit diriger, et les axiomes de sens commun qui doivent diriger le législateur (*a*). Nous comprenons suffisamment la gradation de la *culpabilité* intrinsèque; il nous faut maintenant examiner quels sont les degrés qui peuvent dépendre de l'intégrité de l'*exécution*.

819. Le délit est un acte de la volonté : la volonté peut, sans en venir à l'*exécution*, manifester d'abord la résolution de perpétrer un crime; puis aviser à l'exécution; puis réaliser tous ses projets, ou en manquant son coup, ou bien en réussissant et en consommant le crime. Délit *de pensée*, délit *de parole*, délit *attenté*, délit ou coup *manqué*, délit *réussi* ou *consommé :* voilà les cinq degrés que Romagnosi analyse au point de vue philosophique (*b*).

820. Le délit de *pensée*, d'après lui, n'étant pas extérieur, n'est pas un *délit* et ne tombe pas sous le droit pénal; nous l'accordons, mais il a tort de fonder toute son argumentation contre Burlamacchi (*c*) sur ce principe erroné, que le droit pénal est un *pur* moyen de défense (*d*).

821. Le délit de *parole*, continue Romagnosi, *ne peut être considéré comme attentat;* d'où il conclut *qu'il y a tout au plus place ici pour des mesures de précaution :* la prémisse de ce raisonnement me paraît équivoque et la conséquence me semble fausse. La prémisse est équivoque, parce que bien des fois la menace peut être un premier pas, une tentative pour sonder le terrain, pour constater les forces d'un adversaire; au surplus, la menace toute seule, sans aucune intention de l'exécuter, ôtera à celui qui en est l'objet et au public, leur sécurité complète, et la parfaite droiture de leurs jugements, au moins en ce qui concerne l'intérêt de la faute (813). Or, la société doit donner la sécurité à ses membres, elle doit leur faciliter la *vérité* de leurs jugements, en recourant aux châtiments. Donc, elle peut non-seulement *se mettre en garde* contre le mal dont on a la menace, mais encore *punir la menace elle-même.*

822. Ces raisonnements sont applicables aux attentats (*e*), dont la

(*a*) Bentham, t. II, p. 75 et suiv.; et les ch. XIV et XV du t. I, cités en cet endroit.

(*b*) *Genesi del dritto penale.*

(*c*) *Genesi del dritto penale*, § 605.

(*d*) Sur l'opinion de Burlamacchi on peut voir la note XCV.

(*e*) Si tant est qu'il puisse y en avoir. Je ne comprends pas, à dire vrai, comment un homme *qui n'est pas atteint d'aliénation mentale* puisse entreprendre *réellement* de commettre un délit dans lequel *les raisons d'impossiblité agissent d'une manière connue et constante* (ce sont les propres termes de Romagnosi dans la *Gen. del dritto penale,* § 705). Dans la supposition qu'un homme *jouissant de ses facultés,* tente effectivement un délit de ce genre, il est clair qu'il le juge possible, qu'il veut le désordre, qu'il offense la société, qu'il est de lui-même délinquant dans l'acte *extérieur* qui constitue l'attentat; cet acte est donc digne de châtiment.

réussite est impossible et contre lesquels la société ne peut sévir, au dire de Romagnosi, qui considère toujours la peine comme une *pure* défense. Si l'impossibilité du délit n'est pas de telle nature et produite dans des circonstances telles qu'elle accuse chez le délinquant des signes *d'aliénation mentale*, l'attentat prouvera suffisamment l'audace et la perversité de celui qui le commet : le corriger de sa perversité et rassurer les membres de la société contre son audace, sont, au jugement de tout esprit impartial, des motifs suffisants pour user contre lui, dans une certaine mesure, des droits que donne la justice pénale. Je ne vois pas quelle différence il y aurait, dans ce cas, entre *tenter l'impossible* et tenter un délit *qui échoue : l'impossibilité peut-elle être mise sur le compte du coupable*, c'est-à-dire, *lui être imputée* (*a*)? L'imputabilité sera donc identique dans *l'attentat impossible* et dans le délit *qui échoue*; et, comme la peine est une conséquence de l'imputation (127 et suiv.), s'il est licite d'infliger une peine pour *un coup manqué*, il sera également permis de l'infliger pour *un attentat irréalisable*, toujours cependant dans les justes proportions indiquées plus haut (806 et suiv.) (*b*).

823. Tous les degrés d'exécution entre la *pensée délibérée* et la *consommation* du délit, sont autant de pas vers le crime, autant de tentatives coupables : le désordre moral du délinquant s'y montre de plus en plus grave ; ce sont des actes qui facilitent, rendent plus probable le succès du délit (808), et augmentent les angoisses de l'innocente victime de ces tentatives. L'ordre de la justice exige donc qu'une peine plus grande soit opposée à des facilités plus grandes, et que l'homme coupable d'une première tentative, trouve dans la gravité plus grande du châtiment dont la seconde serait frappée, un frein qui l'empêche de faire ce second pas, même quand il a fait le premier.

Le coup a-t-il *manqué?* le désordre moral et la crainte sociale sont les mêmes que dans le cas du délit consommé : mais le *dommage* est accidentellement moindre; on pourra donc diminuer la peine dans la même proportion (808). C'est ainsi que les proportions de la peine auront toujours pour but de montrer au délinquant combien il est utile de s'abstenir du délit; elles serviront encore à l'arrêter à tous les points de la ténébreuse carrière qu'il parcourt, en faisant coïncider les conseils de l'*intérêt* avec les ordres de la *raison* et de la conscience (732).

824. A ces différents degrés énumérés par Romagnosi, il faut ajouter un dernier degré de culpabilité, l'*habitude* du crime. On voit sans peine que cette habitude peut exercer une grande influence sur les proportions de la peine : l'habitude, en facilitant les actes coupables (194), semble, pour ainsi dire, les expliquer ou du moins les excuser (*c*). D'un autre côté, l'habitude

(*a*) *Genesi del dritto penale*, § 647.

(*b*) On doit se souvenir que l'attentat est l'acte *extérieur* destiné à accomplir le délit.

(*c*) On pourrait examiner à ce point de vue la théorie des prédispositions au crime, que Gall veut donner comme base à la majeure partie du code pénal. Gall, *Fonctions du cerveau.*

étant ordinairement un effet de la *libre* volonté (195, 171), la propension plus grande du crime, non-seulement ne peut jamais servir d'excuse à la culpabilité du délinquant, mais elle l'augmente par cette circonstance. Si l'on fait attention à la réparation de l'ordre social contre les maux passés et contre ceux de l'avenir (808), la peine infligée en cas de récidive et d'habitude vicieuse doit être notablement plus forte ; et cela pour deux raisons : à cause de la gravité plus considérable des maux qu'entraîne la faute, et à cause de la difficulté qu'on éprouve quand on veut changer, par une peine ordinaire, la volontaire obstination du coupable.

825. Nous venons d'exposer comment la peine doit être proportionnée à la gravité *essentielle* et *intégrale* du délit. Une conséquence évidente sera que la détestation du délit se formera par un motif d'*intérêt* chez ceux qui n'en concevraient aucune horreur par un motif de *probité* (732), elle se formera chez eux précisément dans les mêmes proportions que s'ils étaient guidés par les règles de la justice et de l'ordre. De cette manière, les sentiments de tous les membres de la société seront harmoniquement excités ou par le bien *sensible* ou par le bien *moral;* tous devront tendre d'un commun accord, quoique par des motifs différents, à la fin sociale, c'est-à-dire, à la réalisation de l'ordre extérieur (724).

Ils *devront* tendre, disons-nous : mais est-il vrai qu'une fois la proportion entre les délits et les peines établie, on aura également établi une *parfaite* harmonie de tendances ? Ce résultat serait incontestable, s'il existait une parfaite harmonie individuelle entre les membres de la société ; mais si les individus diffèrent entre eux par l'*intelligence*, par la *volonté*, par la *sensibilité*, par les *biens extérieurs* (807), il est évident que la soustraction d'un bien sensible déterminé ne peut avoir sur tous la même influence ni les porter également à sacrifier le bien qu'ils espèrent trouver dans le délit. Un homme vindicatif, mais sensuel, riche et délicat sur le point d'honneur, ne sera point arrêté par la perspective d'une amende : une peine afflictive et infamante fera sur lui bien plus d'effet ; au contraire un paysan, robuste mais pauvre, se rira de la peine afflictive et redoutera l'amende. En un mot, et pour m'exprimer d'une manière générale, la soustraction d'un objet n'est pas pour cela la soustraction d'un *bien*, si ce n'est en tant que l'objet est la *fin* d'une tendance (3) : or, la tendance est tout à la fois le résultat d'une privation, de l'appréhension de cette privation, de l'appréhension de la satisfaction que l'on espère trouver dans un objet, de la possibilité d'atteindre cet objet. Si donc la peine a pour but de détourner du délit, elle doit enlever au coupable des choses qu'il n'a pas en abondance, dont il ressente la privation, dont il éprouve le besoin, enfin des choses dont la possession est liée pour lui avec l'omission du délit. C'est avec raison que Bentham fait ressortir tout le ridicule de l'opinion de Montesquieu, qui prétend punir le *sacrilége* par la privation des biens spirituels dont le coupable ne fait aucun cas (*a*).

(*a*) Bentham, *Œuvres,* t. I, p. 177, en note.

826. Ces vérités si évidentes ont fait établir une certaine variété dans le système pénal de presque tous les peuples; elles l'ont proportionné à la variété des individus ou plutôt des classes d'individus : car le législateur connaît les *espèces*, non les *individualités*, auxquelles il lui est pour ainsi dire impossible d'atteindre. Or, la nature met une plus grande constance, un plus grand soin à produire les actes libres de l'espèce (445) que ceux des individus isolés. Le législateur, s'il veut obtenir le but proposé, doit donc proportionner les peines à la condition sociale des délinquants; faire usage en cette matière de la loi de l'*équivalent matériel* (357) serait une injustice ouverte, qui enlèverait l'*équivalent proportionnel*, et par conséquent détruirait l'harmonie sociale qui résulte, comme l'harmonie musicale, des relations proportionnelles (*a*). Il est superflu, après ce que nous venons de dire, de faire remarquer combien sont étroites et superficielles les théories de certains sophistes qui voudraient abolir toute distinction en cette matière pour appliquer le système du *nivellement* absolu : il faudrait commencer par *niveler* les forces corporelles, les sentiments d'honneur, les espérances de fortune, etc., etc.

Aussi, les législateurs, ne connaissant pas les individus, s'abstiennent-ils de statuer sur les peines *individuelles;* d'ordinaire, ils laissent aux juges une certaine latitude et fixent les termes entre lesquels ceux-ci peuvent choisir la peine. Ils les mettent ainsi à même d'ajouter ou de retrancher ce qui est nécessaire afin d'adapter exactement (*b*) la peine à la qualité du déliquant, pour *autant* du moins qu'il peut y avoir d'*exactitude* dans une estimation morale et que le caractère des coupables peut être connu.

Une conséquence naturelle de ce principe de la proportionnalité entre la *peine* et la *personne* qu'elle doit contenir (814), c'est que le code pénal varie nécessairement d'après les changements que subissent les temps et les nations. Chaque époque et chaque peuple aime des biens divers : ces biens peuvent présenter des attraits divers, et servir à les réfréner en matière de délit. Il y a donc une erreur grave à juger des lois pénales étrangères et de celles d'autrefois avec les idées de notre pays et du siècle où nous vivons. Le jugement à prononcer sur les *moyens* dépend de leur *aptitude à atteindre la fin* (21), et non pas de telles idées, ou de telles modes particulières à notre temps. Supposez que chez les Huns et les Vandales on eût mis en usage certains châtiments qui effraient de nos jours, on se serait exposé au ridicule et la loi eût été dépourvue d'une sanction suffisante [XCI].

827. A propos de la relation qui doit exister entre la peine et le coupable, on pourrait encore se demander s'il est jamais permis de punir l'innocent *avec* le coupable ou *à la place* de celui-ci ?

(*a*) Vous ne me persuaderez pas que le *carcan*, etc., soit la même punition pour les personnes de toutes les conditions. Gall, *Fonctions du cerveau*, t. I, p. 369.

Les mêmes peines nominales ne sont pas pour différents individus les mêmes peines réelles, etc. Bentham, *Œuvres*, t. II, p. 9.

(*b*) Bentham, t. II, p. 22 et suiv. Bruxelles, 1829.

Si l'on y fait attention, la question ainsi présentée implique contradiction. En effet, autre chose est la *peine* en général, autre chose est la *punition* ou *peine légale*. Quand on inflige une *peine* à un innocent, cette peine ne peut être, dans ce cas, une vraie *punition* (801, 802). Ramenons donc la question à des termes exacts et demandons-nous : est-il licite d'infliger un mal sensible à celui qui n'est point en faute, et cela pour réparer le délit commis par un autre?

Pour résoudre la question proposée, rappelons-nous ce que nous avons dit ailleurs : qu'il peut y avoir des délits *sociaux* auxquels participent tous les individus capables d'opération morale, qui ne se sont pas opposés efficacement au délit, dans la mesure de leurs forces (695 et suiv.). Nous pouvons donc considérer dans les individus qui composent la société, deux espèces d'*innocence :* l'innocence *purement individuelle* et l'innocence *sociale*. Or la question peut être proposée par rapport à l'un et à l'autre cas.

828. Est-il licite d'infliger une peine à un membre de la société, *individuellement* innocent, pour un délit commis par la société dont il fait partie?

Cette question, nous l'avons déjà résolue en une autre circonstance (651 et suiv.); il suffira donc de présenter ici une application plus générale de nos principes aux sociétés particulières. S'il est vrai que toute société a son unité propre et, par suite, sa libre opération morale, toute société est capable de récompense et de châtiment (134). Si la *société mérite*, elle ne peut mériter que dans ses membres; ses membres coopérants sont tous ceux qui ne se séparent pas d'elle, quant au but et quant aux moyens (653); donc, tout individu qui ne manifeste pas son dissentiment, mérite avec la société ou une peine ou une récompense, parce qu'il fait partie de la masse coopérante.

Il ne suffit pas d'opposer que la coopération n'est pas prouvée : le *fait* ou, dans le cas dont il s'agit et dans l'hypothèse, le *délit* est prouvé. C'est un délit social et l'individu fait partie de la société; il ne rompt pas l'association en se séparant d'elle de but et de moyens; donc il est *socialement* coupable. Donc, si la peine sociale retombe sur lui, il n'a pas à se plaindre : elle tombe à sa place, et si l'individu voulait y échapper, il n'avait qu'à se déclarer avec franchise contre le délit de la société.

Il est aisé de voir, d'après cela, que ces accusations violentes de barbarie, lancées contre toute loi sanctionnant la *communication dans les châtiments*, quand il arrive, par exemple, que le frère est puni avec le frère, le mari avec sa femme, etc., ont besoin d'être examinées de sang-froid dans les cas particuliers. Accepter toutes ces invectives et y souscrire en aveugle, comme aux aspirations d'une sincère charité philanthropique, c'est s'exposer à être injuste et déraisonnable; surtout lorsqu'une police sage et réservée respecte l'asile du foyer domestique, et ne s'y introduit que lorsqu'elle est dûment requise pour examiner ce qui s'y passe; il est clair que, dans ce cas, les particuliers sont plus étroitement intéressés à défendre

eux-mêmes la société contre tout délit, dans l'intérieur de leur famille (*a*). Toutes ces considérations s'appliquent uniquement au délit *social* et à la peine *sociale;* il serait, en effet, peu conforme à la justice de punir d'un *châtiment individuel* un délit qui n'est pas *individuel*, comme il le serait également d'infliger une peine *sociale* pour un délit qui n'est pas *social :* la *personne* morale ou physique qui s'est rendue coupable du délit, doit seule subir le châtiment (*b*).

829. Ne sera-t-il donc jamais licite d'accepter de la part d'un innocent, quand il l'offre de son plein gré, la réparation que la justice a coutume d'exiger du coupable?

C'est la deuxième partie de la question proposée plus haut. La solution dépend des principes mêmes qui sont la base du droit pénal (802 et suiv.). La punition est une réaction contre un désordre *personnel*, un désordre *social* ou un désordre *universel;* elle veut, par des mesures sociales, obtenir le rétablissement de tous les droits dans ces trois ordres. La punition infligée à une personne qui n'est pas coupable, n'est pas apte à rétablir l'ordre *personnel* dans le coupable, car elle ne procure pas la subordination des passions à la raison et, en attendant, elle est une violation manifeste de l'ordre *qui veut le bien de l'innocent* (801). Très-bien, me dira-t-on : mais celui-ci veut de lui-même subir la peine, par amour pour le délinquant. Donc, répondrai-je, l'autorité se rendra coupable d'une double injustice : d'abord, elle punira un innocent; puis, elle infligera une peine à l'héroïsme de la générosité. Dans l'ordre *social*, l'objet de la punition est une réparation du passé, une sûreté pour l'avenir; or, du moment qu'il s'agit d'intérêt, on voit sans peine que l'argent de l'innocent est aussi propre que tout autre à réparer les dommages causés par le crime et à donner garantie pour l'avenir; la *caution* en de semblables matières n'est donc pas réprouvée par le droit naturel. Cette doctrine est parfois encore applicable quand il s'agit d'honneur et de liberté. D'ailleurs, aucune atteinte n'est alors portée à un droit quelconque, car l'innocent peut céder son argent à un ami; il peut même, lui, renoncer, jusqu'à un certain point, aux témoignages extérieurs de respect auxquels il a droit; il peut avoir besoin et se réjouir davantage de la liberté laissée à autrui que de la sienne propre. Mais si la société est dans le cas de devoir prendre des sûretés contre la *personne* même du malfaiteur, il est clair que la détention ou la mort d'un innocent, bien loin d'augmenter la sécurité sociale, lui apporte au contraire un grand

(*a*) Bentham nous offre un exemple de ces attaques contre les peines *collectives* (t. II, p. 98), quand il prétend que, pour les justifier, « il y a deux points à prouver : 1. que le coupable ne peut pas être puni sans l'innocent; 2. que la peine de l'innocent ajoutée à celle du coupable est un moindre mal que le mal de l'impunité. » Mais dans le passage que nous citons, il a recours au principe que nous venons d'établir et donne pour base à la justice de ces peines « *une complicité d'affection*, en vertu de laquelle chacun s'efforce de soustraire le coupable à la poursuite de la loi. »

(*b*) Remarquez l'analogie qui existe entre ces doctrines et la loi du code français du 10 vendém. an IV, citée dans le *Recueil général des lois, etc.*, t. XXXIX, 34e année, 1836, 2e partie. Bruxelles, 1836.

préjudice. Dans cette circonstance, la *substitution* de l'innocent au coupable est donc, au point de vue de l'ordre social, en opposition directe avec la fin principale de la justice qui châtie.

Finalement, dans l'ordre *universel*, la substitution d'un innocent au coupable sera aussi complétement interdite à l'autorité sociale. Et pourquoi? D'abord parce qu'elle n'est pas autorité *compétente* en cette matière, vu que ses droits sont restreints à ordonner la société particulière qu'elle régit. En second lieu, dans l'ordre universel, les relations de chaque être (446) regardent immédiatement l'Ordonnateur suprême qui exige de chaque individu en particulier l'accomplissement de ses décrets éternels, et qui peut obtenir d'eux, s'ils viennent à les transgresser, une satisfaction personnelle proportionnée à leur crime.

Concluons. Il n'est jamais permis d'infliger *directement* une peine à un innocent à la place du coupable [XCII], quand bien même l'innocent se présenterait de son plein gré pour la subir; il n'y a qu'une seule exception à cette règle : c'est lorsqu'il s'agit d'intérêts *aliénables*; alors l'innocent est en état de réparer le dommage causé à la société et de lui donner une garantie pour l'avenir. Mais, dans ce cas encore, l'innocent ne sera pas véritablement *puni*, vu que la *punition* ne peut se comprendre *sans* qu'il y ait *délit*.

J'ai dit qu'on ne peut jamais vouloir *directement* infliger une peine à un innocent, parce que les peines qui retombent sur l'innocence par le fait même de la punition infligée à autrui, sont inévitables par la force des choses, tout comme les autres conséquences du délit. Il n'est pas possible à la société de faire que la vue du fils d'un assassin, tout innocent qu'il soit, ne vous cause un frisson quand vous songez aux méfaits de son père (*a*); la société ne peut empêcher que les enfants d'un joueur prodigue ne demeurent dans la misère à laquelle un père dénaturé les a condamnés. De même, elle ne peut empêcher qu'une amende imposée à un père, n'appauvrisse la famille dont il est le chef, ou qu'une condamnation aux galères prononcée contre lui n'y jette le trouble; tout ce qu'elle peut faire, et ce sera certainement là un effet de sa prévoyance, c'est de faciliter à ces malheureuses victimes le moyen ou de réparer le dommage qu'elles subissent, ou d'échapper à l'infamie publique.

(*a*) « Le vulgaire fait revivre dans les enfants le mérite des pères, en vertu d'une association naturelle d'idées. » Romagnosi, *Istit. di civ. filos.*, t. I, p. 614.

§ 4.

DE LA PEINE DE MORT.

SOMMAIRE.

830. La peine de mort est tantôt réclamée, tantôt repoussée par les passions de l'homme. — 831 Des arguments d'autorité la justifient. — 832. La raison la déclare juste, quand elle est nécessaire. — 833 Opinion contraire de Beccaria, ses motifs. — 834. L'idée d'utiliser les hommes est une idée qui manque de justesse. — 835. La mort n'est pas nécessaire, mais elle peut être utile au coupable, — 836. elle n'est pas nécessaire à la réparation de l'ordre violé; — 837. elle ne l'est pas non plus pour restaurer le dommage passé; mais elle l'est parfois pour éviter le dommage à venir. — 838. La mort est véritablement la plus grave des peines; — 839. elle peut donc être parfois efficace, nécessaire, juste. — 840. La peine de mort n'est donc pas appuyée sur une doctrine erronée, elle n'est pas un assassinat légal. — 841. Adoucissement naturel des supplices. — 842. Conclusion : la peine de mort peut être *juste* quand elle est *nécessaire*.

830. La dernière des considérations que nous avons faites, nous amène à traiter une question agitée depuis quelque temps par les publicistes, et résolue en sens contraire selon la diversité des opinions, ou même des passions : on s'est demandé *si la peine de mort est licite.* Au milieu de cette polémique ardente, *le fait* du déchaînement des passions a pu être constaté par tout le monde. Il suffit d'une intelligence médiocre pour pénétrer *la cause* de ce fait : en effet, la peine de mort abolie, que d'intérêts pourront être soutenus avec *audace* par des hommes criminels! et d'autre part, que d'intérêts contraires ils pourront détruire d'une manière *irréparable* avec l'aide de magistrats, ou faibles, ou corrompus, ou complices, si la peine de mort est maintenue! Le jugement des passions doit donc nécessairement varier selon la diversité des intérêts et des circonstances. Il justifiera la peine de mort lorsqu'elle sera nécessaire pour immoler l'innocence; il en réclamera l'abolition au nom de l'équité, quand il en sera besoin pour rassurer le crime.

831. Mais la raison, que dit-elle à ce sujet? S'il est vrai qu'elle ne désire autre chose que la vérité, de quelque manière que celle-ci lui soit présentée (235), l'autorité a donné déjà dans l'ordre *abstrait* une solution irréfragable à la question, et cette autorité dont nous parlons, est telle qu'un insensé seul pourrait la récuser. *Presque toutes* les sociétés publiques ont appliqué la peine de mort; le genre humain la juge donc *licite*. Le législateur inspiré du peuple juif, écrivant sous la dictée de Dieu lui-même, a inscrit la peine de mort parmi les lois pénales, donc la révélation divine proclame, à son tour, que la peine de mort *est licite* au sein de la société. Mais remarquez que cette solution est une solution *abstraite*, elle n'est *pas* une solution *philosophique*. Je dis qu'elle n'est pas *philosophique*, parce qu'elle ne nous présente pas les *causes* intimes; elle est *abstraite* parce qu'elle

établit seulement que la peine de mort peut être *parfois* appliquée, sans déterminer quand elle peut l'être.

832. Essayons de donner à la question proposée une solution philosophique. La *peine* est un mal sensible infligé par la raison ordonnatrice en vue de rétablir l'ordre violé (807) par le mal moral. Or, le *mal sensible* est par lui-même un mal pour la nature humaine. Il ne se change en bien que pour autant qu'il engendre un bien meilleur, à savoir le bien honnête. La peine qui est un *véritable bien*, quand elle répare l'ordre violé, devient donc un *véritable mal*, quand elle n'est pas nécessaire à ce but; or, il est illicite de causer un *véritable mal;* donc, la peine de mort, comme toute autre peine, sera illicite, lorsqu'elle n'est pas nécessaire au rétablissement de l'ordre. La solution philosophique du problème se réduit donc à décider : 1° si la peine de mort *peut* être nécessaire pour le rétablissement de l'ordre; 2° dans quelles circonstances elle est nécessaire.

833. Beccaria, et d'autres après lui, ont contesté la nécessité de la peine de mort. Pour justifier leur opinion, ils ont dit que la mort n'est pas de tous les maux le plus épouvantable aux yeux des scélérats qui passent leur vie au milieu de périls de mort continuels, et qui redoutent bien plus un emprisonnement de longue durée. La mort du justicié est un assassinat légal, disent-ils encore, un homicide commis de sang-froid, qui apprend à assassiner et non pas à s'abstenir du délit, que si toutes les nations, à peu près, ont appliqué la peine de mort, ce fait n'est pas une preuve de la justice de cette peine : n'immolaient-elles pas également des victimes humaines dans leurs sacrifices? Oh! qu'il serait bien plus sage d'employer à d'utiles travaux la vie des criminels, que de la leur ravir sur l'échafaud (*a*)!

834. Cette spéculation mercantile sur la vie des malfaiteurs est bien digne, à la vérité, de la morale *utilitaire;* et, de fait, Bentham en fait grand cas (*b*).

Nous n'entrerons pas dans ces calculs; car, à notre avis, l'homme, *fût-il même un scélérat*, ne devient jamais une bête de somme : qu'il soit utile ou inutile, il a droit de vivre, si sa mort n'est pas nécessaire à l'*ordre;* il faut qu'il meure, si sa mort est réclamée par les arrêts inexorables de la justice.

835. Or, la justice que dit-elle? Quand elle inflige un châtiment, elle doit avoir en vue un triple but (806) : 1° la correction du coupable, et, sous cet aspect, la mort n'est jamais *nécessaire;* elle pourra seulement être *utile :* car la conscience humaine, en voyant s'ouvrir devant elle la perspective horrible d'une vie future et s'évanouir les illusions de la vie présente, la conscience humaine se sent facilement portée à se détacher de ce bien qui la pousse au désordre, et qui est maintenant sur le point de lui échapper.

836. 2° La peine de mort s'inflige, en outre, en vue du rétablissement de l'ordre, et, sous ce nouvel aspect, elle peut paraître convenable dans le

(*a*) *Des délits et des peines,* § XVI. — Bentham, t. II, p. 65. (*b*) *Œuvres,* t. II, p. 66.

cas du *talion :* car, au premier coup d'œil, la mort semble rétablir une harmonie parfaite dans l'ordre violé, puisque la vie est ôtée à celui qui l'a ôtée à autrui. Néanmoins, comme l'ordre social, considéré dans chaque individu, est un composé de relations extrêmement variées, il n'arrivera jamais, ou du moins il arrivera rarement, que la loi du *talion* soit une véritable équation de justice ; dans certains cas, elle sera un mal inférieur, et en d'autres, elle sera un mal supérieur à l'homicide commis. Ainsi, par exemple, il n'y aura jamais d'égalité entre la mort d'un assassin de profession et tous les homicides que celui-ci aura commis ; la mort d'un père de famille est un mal plus considérable que celle d'un célibataire ; la mort d'un homme recommandable par les services antérieurs qu'il a rendus à la société, ou par ceux qu'il promet de lui rendre dans la suite, est une calamité publique ; et, par conséquent, elle est un mal plus grand que la perte d'hommes obscurs et à peu près inutiles ; pour *certains* individus, la mort est, humainement parlant, un mal de moindre valeur que d'autres désastres qu'ils pourraient subir dans leur famille ou dans leur honneur. D'autre part, l'ordre exige, j'en conviens, que le délit soit châtié et qu'il y ait une proportion entre les délits et les peines ; mais, pourvu que le délit ne soit point heureux, pourvu qu'il ne demeure point impuni, il n'est pas besoin que cette proportion soit renfermée dans des limites trop rigoureuses ; on devra forcément accorder une certaine latitude dans son appréciation morale. La réparation de l'ordre ne semble donc pas *exiger* la peine de mort d'une *manière absolue :* 1° parce que celle-ci n'établit pas, la plupart du temps, une égalité parfaite entre le châtiment et le crime ; 2° parce que l'ordre ne requiert pas qu'il y ait égalité matérielle dans la réparation.

837. Le troisième but de la peine est le bien de la société, soit qu'elle prétende réparer le dommage causé à celle-ci, soit qu'elle veuille la rassurer contre les craintes de l'avenir. La réparation du dommage passé s'obtiendrait mieux, sans doute, par la peine des travaux forcés que par la mort. Mais s'agit-il d'enlever la crainte pour l'avenir, il n'y a, sans nul doute, pas de mesure plus efficace que la peine capitale, tant à cause de la terreur qu'elle inspire que de l'existence qu'elle supprime. En ôtant la vie au malfaiteur, la société lui rend la *récidive* impossible *à lui-même*, puisqu'elle lui enlève toute espérance d'échapper à la mort ; elle inspire *aux autres* une vive horreur du délit, et par l'effroi du spectacle qu'elle présente dans cette sanglante réparation, et par l'infamie dont elle le couvre, et par le désespoir auquel elle le réduit.

838. Que Beccaria laisse donc à un Arbace imaginaire de venir déclamer sur la scène « qu'il n'est pas vrai que la mort soit le pire de tous les maux ; qu'elle est, au contraire, le soulagement des mortels qui sont las de souffrir (*a*). » Un législateur philosophe doit se laisser guider par l'expé-

(*a*) « Non è ver che sia la morte
Il peggior di tutti i mali :
È il conforto dei mortali
Che son stanchi di soffrir. »

rience et non par les caprices de l'imagination. Or, le témoignage de l'expérience, en cette matière, est trop formel pour qu'on puisse le récuser. Que de condamnés à mort, en effet, demandent comme une faveur la commutation de leur peine en celle des travaux forcés! Et la raison en est claire: le coupable qui conserve la vie a mille raisons d'espérer sa grâce : il peut espérer avoir un jour des moyens d'évasion; il peut compter sur des révolutions; il peut s'attendre à des adoucissements de peine, à des gains. Et puis, pour la majeure partie des forçats, que sont leurs galères? Poussés, pour la plupart, au crime par la misère, ils apportent au bagne un nom que leurs forfaits ont déjà couvert d'infamie, des mains endurcies au travail et l'habitude des privations. Si de semblables souffrances pouvaient leur rendre la vie moins chère, comme le remarque Bentham, il est manifeste que l'habitude où ils sont d'y être soumis ôte beaucoup de son horreur au bagne où on veut les enfermer.

839. La mort peut donc être, dans certains cas, un remède *efficace*, et par conséquent *nécessaire* à la sécurité publique. Aussi, dans ces circonstances, la collision des droits est évidemment en faveur de la société, et la démonstration de Romagnosi, qui donne le droit de *défense* pour base à tout le droit pénal (800), s'applique ici dans toute sa force. Une réflexion, qui se rapporte à une matière différente de celle que nous traitons, peut ajouter un grand poids aux arguments que présente Romagnosi.

On est généralement d'accord à dire qu'un innocent qui se réfugie dans une ville pour échapper à la mort dont un ennemi puissant le menace, est obligé d'en sortir, courût-il même un danger de mort certain, si la cité elle-même vient à être assiégée, et se trouve exposée à de graves périls. S'il refusait pourtant de quitter cet asile, et qu'il fût disposé à voir les plus grands désastres tomber sur la cité, plutôt que de se livrer à son persécuteur, il devient aussitôt coupable envers cette société qui aura le droit de le remettre aux mains de son ennemi, afin d'échapper elle-même à l'extermination. A plus forte raison, il sera permis à l'autorité de mettre à mort un criminel, si cette mort est nécessaire à la tranquillité publique, comme il arrive souvent dans les crimes de félonie et de rébellion surtout. Dans ces cas, en effet, le sort de la société et celui du parti rebelle, dépendent, la plupart du temps, de la capacité, des intrigues, des relations, du nom magique d'un meneur dont la mort étoufferait peut-être jusqu'à l'idée de la révolte. C'est assurément, alors, le fait d'une *philanthropie barbare*, de vouloir condamner la société à une perpétuelle agonie pour sauver la vie d'un traître.

840. Que la sagesse des anciens temps continue donc à jouir en paix de la vénération des peuples! Nous avons heureusement le droit d'absoudre la société du crime d'*assassinat légal*, que Beccaria lui impute, à moins que nous ne voulions mettre au nombre des assassins et le médecin qui prescrit des remèdes, et le chirurgien qui fait l'amputation d'un membre gangrené pour sauver le corps tout entier.

841. Mais dans quels cas la mort est-elle nécessaire? cette question

n'est pas du domaine du droit moral; c'est une application pratique qui appartient à la science politique. Contentons-nous de faire remarquer : 1° que s'il existe des crimes qui ne cèdent pas devant des châtiments moins terribles, il faut recourir contre eux au châtiment extrême (807); 2° à mesure que la religion, la civilisation, les sentiments nobles et délicats ont plus d'empire sur un peuple, celui-ci devient sensible à des mesures moins violentes, et, par conséquent, l'adoucissement des peines devient juste et nécessaire. Voilà pourquoi aujourd'hui, au sein de l'Europe civilisée, les peines ont *naturellement* perdu de leur sévérité avant même que la philanthropie ne fît entendre ses plaintes et que les codes ne fussent corrigés. La religion et la nature exécutaient dans le cœur de l'homme un travail secret, et conduisaient avec suavité les fruits à leur maturité (*a*).

842. Concluons : la peine de mort est licite *de sa nature*, parce qu'elle peut être un moyen *efficace* et *nécessaire*, eu égard aux fins diverses que doit avoir la peine, et spécialement en vue de la sécurité publique. La peine de mort *doit* être appliquée quand elle est un moyen *nécessaire* pour le rétablissement de l'ordre violé et spécialement pour le rétablissement de la sécurité publique. Telle est notre réponse aux deux parties du problème proposé ci-dessus (832).

§ 5.

RÉSUMÉ DE LA THÉORIE PÉNALE.

SOMMAIRE.

843. Le publiciste doit faire l'application des théories exposées précédemment. — 844. Résumé de ces théories : l'autorité a le devoir de rétablir l'ordre — 845. dans ses trois relations, — 846. par le moyen de la peine sensible — 847. proportionnée au but que l'on se propose.

843. Si nous avions à traiter le droit public, après avoir établi la théorie des droits et des devoirs de la société, en vue de protéger ses membres contre le délit, nous aurions à étudier la relation qui existe entre les moyens à prendre et la fin qu'elle doit obtenir. Passant en revue tous les biens sensibles compris dans ces quatre catégories (807), *la vie, la personne, la liberté* et *les biens extérieurs*, nous examinerions la proportion que chacun d'eux peut avoir avec le but de la peine, qui est de *faire suc-*

(*a*) Les novateurs ont cueilli ces fruits déjà mûrs, et s'en sont rassasiés comme d'un bien qu'ils avaient eux-mêmes produit : souvent en cueillant ces fruits, ils essaient, comme des sauvages, d'arracher la plante ! La même chose a eu lieu, comme le remarque Balmès, au sujet de l'abolition de l'esclavage : l'Eglise y travaille depuis 1800 ans, et aujourd'hui la philanthropie s'en glorifie comme d'un bien à elle appartenant. *Le protestantisme comparé au catholicisme*, t. I, ch. XIX.

céder l'ordre au désordre social (802). Mais, on le voit, cette étude nous conduirait hors des limites de la théorie *morale*, dans laquelle nous nous sommes renfermé. Résumons brièvement les points les plus importants de la discussion précédente.

844. La vie de la société, c'est l'*ordre moral :* la société est une réunion d'êtres intelligents qui ne peuvent être unis que par le *vrai* et par le *bien* (303 et suiv.) : or, c'est précisément en cela que consiste l'ordre moral (41 et suiv.). La vie de la société publique complète, c'est l'ordre moral extérieur, puisque son action immédiate est comprise tout entière dans les limites de l'ordre extérieur (724 et suiv.). Tout attentat extérieur contre l'ordre moral est donc un attentat contre le bien social; de là vient que l'autorité ordonnatrice des individus, doit ramener à l'ordre quiconque s'en écarte. L'autorité a donc la mission de rétablir l'ordre violé par le délit.

845. Cet ordre a une triple relation (135), avec l'individu qui devrait se régler d'après les maximes de la raison, avec la société particulière qui a pour but la félicité extérieure, avec la société universelle qui tend au bien infini. Le délit attiré par les appâts du bien sensible, viole d'un seul coup l'ordre sous ce triple aspect : l'autorité est donc obligée de la rétablir en soustrayant au coupable ce bien sensible qui porte au délit, à moins que, dans certains cas extraordinaires, elle ne trouve l'ordre rétabli par un autre moyen, sans qu'il y ait eu de châtiment infligé (796).

846. La *peine* ou la *punition* a pour but de rétablir l'ordre individuel; elle doit faire en sorte, pour autant que la chose est possible par l'emploi des moyens extérieurs, que la volonté, privée des appâts séducteurs, se soumette à la raison, et que les passions, amorties par la souffrance, obéissent à la volonté. Elle tend encore à rétablir l'ordre public en rétablissant l'égalité entre l'offenseur et l'offensé (il en est de l'individu comme de la société), et en donnant des garanties contre le danger de nouvelles attaques de la part du malfaiteur. Elle tend enfin à rétablir l'ordre universel en rendant le crime un objet d'abomination pour les *sens*, comme il l'est déjà, de sa nature, aux yeux de la raison.

847. Pour arriver avec certitude à son but, l'autorité doit donc proportionner la peine : 1° à la *culpabilité* et à l'*intégrité* de l'acte qui constitue une violation de l'ordre; 2° aux personnes *concrètes* dans lesquelles l'ordre doit être rétabli; et quand je dis *personnes concrètes*, je parle des personnes considérées dans un degré déterminé de *forces*, de *relations* sociales, de *temps*, de *lieu*, etc.

Si ces proportions venaient à réclamer la peine de mort comme un remède *nécessaire*, surtout en vue de la sécurité publique, l'autorité atteindrait encore son triple but de restauration en posant cet acte destiné particulièrement à rétablir la tranquillité publique.

§ 6.

DES MESURES PRÉVENTIVES CONTRE LES DÉLITS.

SOMMAIRE.

848. Importance de l'action préventive contre les délits. — 849. Raisons du discrédit qui pèse sur elle : 1° on en sent le poids sans en sentir les avantages ; 2° le secret dont elle doit s'entourer l'expose aux traits de la calomnie ; 3° elle est tentée de prévariquer ; 4° elle est nuisible aux honnêtes gens, si elle ne réussit pas à comprimer les méchants. — 850. Lois morales de la protection exercée par la police. — 851. Au point de vue de son influence publique : 1° procurer la plus grande somme de sécurité avec le moins de liens possibles ; 2° ne pas empêcher un moindre mal en causant un mal plus considérable ; — 852. au point de vue de son influence privée ; ne pas s'immiscer dans la direction domestique, si ce n'est pour y empêcher le mal qui se produit par des indices publics. — 853. Nécessité du secret. — 854. Conditions qui limitent son action : ne pas punir sans écouter la défense ; les censeurs publics doivent être doués de la plus haute probité. — 855. Mesures préventives.

848. Punir le délit, c'est le prévenir : mais est-ce là le seul moyen que la société doive mettre en œuvre pour accomplir son devoir de protection contre le délit (778)? Si la peine est un mal *de sa nature* (832), il est clair que la société doit faire *son possible* pour en diminuer la nécessité ; or, la société *peut beaucoup* en cette matière, et par conséquent elle a de graves obligations à remplir.

L'importance de ce devoir social est immense, car il s'étend, pour ainsi dire, à l'infini : le *méfait* que le droit pénal châtie est peu de chose en comparaison de la série illimitée de crimes qui sont empêchés par l'action bienfaisante de la société, à laquelle on donne d'ordinaire le nom de *police* (*a*). Elle mériterait donc une grande reconnaissance, même au sein des gouvernements les moins bien organisés, cette administration, qui, par une étrange contradiction, est souvent un objet d'aversion pour la majeure partie du public (*b*).

Je dis qu'il y a dans cette conduite des hommes une étrange contradiction : car, s'il vous arrivait de raconter, sur une plage lointaine et barbare qu'il existe au milieu de nous une réunion d'hommes de toutes les classes, sans cesse occupée, le jour comme la nuit, à veiller à notre sûreté ; sans doute que notre sort serait un objet d'envie pour les pauvres surtout et pour les faibles qui se figureraient que notre reconnaissance ne doit pas connaître de bornes. Or, quelle est la source des sentiments tout différents que l'on rencontre chez le vulgaire à l'endroit de la police?

(*a*) Bentham, *Œuvres*, t. I, p. 196.

(*b*) Cette remarque n'est vraie que pour certains pays : en Belgique, en Angleterre et en France, la *police* est généralement aimée et respectée. (*N. E.*)

849. Sans parler des *méchants*, qui redoutent la vigilance de la *police*, et des *niais*, qui acceptent sans contestation toutes les calomnies débitées par les premiers, sans parler des fonctionnaires *injustes* ou *incapables*, qui donnent matière à ces attaques, et des fausses théories sociales qui jettent l'odieux sur toute autorité légitime; en faisant abstraction, en un mot, des causes accidentelles de discrédit, cette autorité renferme, *dans sa nature*, un principe de défaveur et un danger d'injustices continuelles. A raison de sa charge, qui l'oblige de s'opposer à tout pouvoir malfaisant, *avant même que le délit* ne se commette, elle supporte, pour ainsi dire, tout l'odieux du droit pénal; elle n'a pas la faculté d'y opposer comme correctif, l'aspect horrible du *crime* que son action empêche d'apparaître. Le peuple sent donc le poids des entraves qui l'étreignent, sans avoir l'idée des calamités dont on le délivre; et voilà pourquoi il ne commence à sentir et à invoquer la protection de la police, que lorsque la faiblesse de celle-ci permet au crime de marcher tête levée dans les villes et dans les campagnes.

Non-seulement on ne connaît pas les effets bienfaisants de la police, mais on ignore également les moyens dont elle se sert pour les produire. En effet, son rôle n'est-il pas de déjouer les trames les plus secrètes qui peuvent s'ourdir au fond du cœur humain qu'un instinct naturel, que l'intérêt ou la honte pousse à préparer dans les ténèbres la ruine de l'honnête homme et de la société?

Or, ce secret dont la police environne nécessairement son action, rend d'un côté cette dernière inaccessible au vulgaire, et l'expose, par conséquent, aux traits de la calomnie; mais d'un autre côté, il met aussi l'honnêteté de ses fonctionnaires à une terrible épreuve, en leur offrant avec l'anneau de Gygès tous les moyens de prévarication.

Au surplus, tous les moyens dont on se sert pour la défense de la société sont essentiellement odieux et pleins de péril : ils sont *odieux*, parce qu'en même temps qu'on s'efforce d'enchaîner le crime et d'empêcher le mal, on frappe sur un grand nombre de personnes qui *sont* honnêtes, et sur d'autres, infiniment plus nombreuses, qui *ont l'apparence* de la probité. — Ces moyens sont *pleins de périls*, disons-nous; en effet, la police enlève souvent à ceux qui obéissent par conscience, leurs moyens défensifs, tandis que le scélérat, qui obéit par feinte, demeure en armes au grand dommage de la probité.

850. Ces raisons et beaucoup d'autres semblables peuvent servir à expliquer la défaveur qui s'attache à cette administration [XCIII], bien que ce soit d'elle que dépende la paix dont on jouit dans l'état social.

Elles peuvent encore être utiles pour fixer les bases des lois morales auxquelles les hommes politiques devront se conformer quand il s'agira d'en déterminer les conditions au concret; leur devoir est : 1° d'en fixer les limites au point de vue de son action privée; 2° d'empêcher que le secret n'engendre des abus; 3° de confier cette charge à des personnes d'une probité à toute épreuve; 4° de mettre en évidence les moyens qui unissent l'efficacité à la douceur.

851. Les lois de l'action publique de la police peuvent se réduire à celle-ci : produire le *maximum* de sécurité avec le *minimum* d'entraves. L'équité de cette loi me semble évidente après tout ce que nous avons dit, au sujet de la liberté (619 à la fin et 702). Si la diminution d'une liberté inférieure ne devient un bien qu'à raison des avantages dont elle jouit, pour sa part, dans une société plus étendue, toute diminution qui ne trouve pas sa compensation dans une participation semblable est un véritable mal ; or, la diminution qui n'est pas *nécessaire*, n'est pas compensée par une participation de cette nature : car cette diminution-là, n'est pas *nécessaire*, sans laquelle les biens dont nous parlons pourraient s'obtenir; donc il faut procurer la sécurité sociale au prix de la seule diminution *nécessaire* de la liberté ; toute autre diminution est *un mal :* et par conséquent, il est illicite d'exiger ce sacrifice, puisque l'autorité est un *pouvoir dirigeant en vue du bien*.

Ces principes mettent en évidence une deuxième loi que l'on peut appeler une application de la première : le bien que les mesures de police nous assurent, doit être *en lui-même* et dans ses circonstances, supérieur au bien social qu'elles nous font perdre. Si, pour me rassurer contre le danger d'incendie, on m'interdit l'usage du feu, je serai condamné à une nourriture crue et à souffrir le froid; c'est m'imposer un mal certain pour me soustraire à un mal incertain, auquel on pourrait parer par d'autres précautions moins sûres, peut-être pour le but direct qu'on se propose, mais aussi moins nuisibles dans leurs effets secondaires.

852. Il appartient aux législateurs et aux publicistes de voir quelles sont les mesures de police *publique* qui sont en harmonie avec les deux lois que nous venons d'établir. Nous avons vu ailleurs, (704 et suiv.), que l'autorité supérieure n'a pas le droit de prendre elle-même la direction immédiate des associations dont la société supérieure se compose : elle peut cependant, avons-nous dit, elle doit même diriger les associations au bien commun, par l'entremise de leurs autorités propres (703), et empêcher que celles-ci ne s'égarent. De ces principes découlent deux lois qui règlent l'action *sociale* préservatrice dans son application aux sociétés inférieures.

Les actes publics des individus et des associations sont les seuls qui soient soumises aux ordonnances constantes de l'action préservatrice. La raison de cette loi paraît évidente, du moment que l'on a saisi le sens de ces mots *action publique :* j'appelle *publique*, cette action qui tend à produire un effet commun, c'est-à-dire un effet qui, sortant du foyer domestique ou du cercle des associations inférieures, entre dans la sphère de l'autorité principale ou de la société politique.

On voit aussitôt que l'autorité publique n'a pas à gouverner des actions qui ne sont pas publiques ; car l'autorité publique n'a le droit de gouverner qu'à raison de la nécessité d'obtenir la fin sociale (426); or, les actions qui ne sont pas *publiques*, ne sauraient avoir une influence directe sur la fin sociale, puisqu'elles n'entrent pas dans la sphère de la société publique. Donc, l'autorité publique n'a pas le droit de les soumettre à ses règlements [XCIII*].

L'action préservatrice peut, au moyen de règlements accidentels et momentanés, s'introduire au sein des associations pour y corriger le mal. La raison générale pour laquelle la police doit s'interdire de pénétrer au sein des associations pour les gouverner par des règlements constants, c'est que ces associations possèdent et *doivent* avoir (690) une autorité particulière qui règle leurs mouvements. Mais lorsque le mal s'y fait sans être corrigé, il est clair qu'il n'y a pas là d'autorité ou que celle-ci n'agit pas. Donc, dans ce cas, l'autorité supérieure a le droit et le devoir de s'y introduire et d'en diriger la marche vers le bien commun; elle y organisera, en conséquence, un pouvoir efficace chargé à la fois de produire, par son action, le bien privé, de recevoir l'impulsion vers le bien commun, et de la communiquer à toute l'association.

L'usage de ces règlements, dans l'ordre privé, n'est licite que lorsqu'il est provoqué par des indices extérieurs. L'autorité publique ne doit pas s'immiscer dans l'ordre public. Or, un mal qui ne transpire pas au moyen de quelque indice extérieur, n'empêche pas le bien public; un mal de cette nature n'est donc pas de la compétence de l'autorité publique. Nous aurions pu démontrer le même théorème en observant qu'il est impossible à l'autorité de corriger ce qu'elle ne connaît pas, ou de connaître ce qui ne se manifeste pas. Que si l'on voulait inférer de là que, tout juste en vertu de cette dernière remarque, la police a le droit de pénétrer, au moins du regard, dans l'asile de la famille, nous répondrons que cette prétention est contraire à l'ordre. Nous l'avons prouvé en établissant la 2e loi : les suites fâcheuses d'une semblable immixtion seraient de beaucoup supérieures aux inconvénients que l'on se proposerait d'éviter. En effet, que deviendrait la famille, si elle était dépouillée de cette libre communication des cœurs qui en fait le charme? si elle était dépouillée de ce secret dans le maniement des affaires qui en rassure les intérêts? si elle était dépouillée de ce vêtement dont elle couvre aux yeux du public la misère et les avaries qui ne cessent jamais entièrement de peser sur la fragilité humaine? La société publique elle-même, de quels avantages ne se priverait-elle pas, en laissant échapper de ses mains un des moyens les plus puissants pour obtenir l'ordre, je veux dire l'amour du décorum et de l'honneur! le mal domestique qui n'est manifesté par aucun indice, doit donc être étranger à l'autorité publique, d'autant plus qu'il est pour ainsi dire impossible de le cacher du moment qu'il arrive à une certaine limite; car le désordre étant un mal qui répugne à toutes les sociétés, il produira également dans la société domestique une certaine réaction qui ne tardera pas à se manifester.

853. Des lois de l'*activité*, passons à l'examen des lois du *secret*. Soutenir que le secret n'est pas nécessaire pour assurer le bien social, serait la même chose que de prétendre qu'à la guerre on peut, sans danger, communiquer à l'ennemi tous les plans de campagne et tous les projets. Le premier des moyens de défense c'est essentiellement le *secret*, puisqu'il enlève à l'ennemi les connaissances dont il a besoin et la possibilité de vaincre. Montesquieu a donc beau déclamer contre les inquisiteurs d'Etat

à Venise; ils étaient, lui répondra Bentham, une institution tout à fait digne d'une république aussi sage. Si la conservation de la tranquillité sociale est la guerre de la probité contre le crime, la probité doit garder avec scrupule, ce secret dont le délit s'arme soigneusement contre elle.

854. Autre chose est de cacher les attaques, autre chose de combattre dans les ténèbres. C'est un pauvre général que celui qui pour tomber à l'improviste sur les ennemis, s'exposerait à massacrer ses propres bataillons. Tout secret qui vous expose au danger de punir l'innocence, est essentiellement contraire à la justice. Or, celui qui n'emploie pas les moyens ordinaires pour arriver à la connaissance de la cause s'expose à ce danger. Que les preuves du délit soient aussi fortes qu'on le voudra, l'accusé peut toujours avoir de sa propre conduite une connaissance telle, qu'aucun témoignage, ne pourra lui être comparé; il peut toujours faire ressortir la fausseté des délits qui lui sont imputés. Il ne sera donc jamais permis de condamner le coupable sans l'entendre.

Mais s'il n'est pas permis de le condamner, il ne le sera pas non plus de le punir et de le diffamer. Il y a donc une injustice flagrante à confondre dans une même prison les accusés avec les criminels convaincus, et tandis que les premiers attendent peut-être une déclaration de non-culpabilité, à les condamner à un supplice corporel, à une peine infamante, châtiments destinés à punir les délits les plus énormes. Cette injustice sera d'autant plus coupable, qu'il plane un secret plus profond sur les motifs du procès.

La sixième loi de cette magistrature terrible mais nécessaire sera donc celle-ci : le secret devra accompagner les investigations de la police jusqu'au moment où le coupable sera tombé en son pouvoir, mais arrivée à ce point elle devra lui donner connaissance de l'accusation, ou si des causes urgentes commandent un certain retard, la détention de l'accusé devra être une détention de sécurité, mais non de châtiment. — Nul ne contestera la justice de cette loi : mais que de zèle, que de prudence, que d'énergie il faudra, pour réaliser dans la pratique les enseignements de la théorie morale! Toutes les *mesures* préventives dont nous parlerons bientôt (921 et suiv.), doivent tendre principalement à perfectionner l'action de la police; car c'est de cette administration que dépend l'efficacité de toutes les autres.

Le premier des moyens à mettre en œuvre, c'est, sans contredit, la probité de tous les agents qui exercent les fonctions de la police. Mais existe-t-il dans la nature un moyen propre à s'assurer tellement de cette probité qu'elle résiste à toute tentation? Du moins, et c'est la septième loi morale, il faudra n'épargner aucun effort pour obtenir la plus grande somme de probité possible dans ces hommes qui font en secret au délit la guerre la plus difficile et la plus importante (848), et qui tiennent entre leurs mains la félicité et la vie de la société entière. Les censeurs de la Rome antique, à l'époque de sa plus grande splendeur, nous donnent une idée de ce que peut, en cette matière, la faiblesse d'une nature corrompue. Ce serait assurément un travail très-intéressant que de montrer tout ce que la religion chrétienne

a ajouté ici de moyens efficaces, mais ces considérations nous éloigneraient trop de notre sujet [XCIV]. Si ces moyens sont connus sous leur véritable aspect et employés comme leur nature l'exige, ils sont destinés, sans contredit, à produire, au sein des nations véritablement chrétiennes, un degré de civilisation auquel nulle autre société ne peut atteindre, et par conséquent, ils sont une sauvegarde admirable pour la probité personnelle des employés.

855. Mais quels moyens d'action devra-t-on remettre aux mains de ces défenseurs de la tranquillité publique? Tous ceux qui sont à la fois justes en eux-mêmes, nécessaires au but, et suffisants pour l'atteindre.

Ces moyens seront donc directs et indirects . car les uns et les autres peuvent avoir les qualités requises. On emploiera le châtiment et la récompense, le commandement et la persuasion, les promesses et la menace. Mais, à mesure que ces moyens augmentent le danger d'abus, il faudra leur donner tout le contre-poids nécessaire pour le prévenir. Or, le contre-poids le plus efficace c'est, sans doute, d'en confier l'usage à ceux qui sont moins capables d'en abuser; et, par conséquent, l'application des mesures les plus violentes devra être réservée aux autorités principales.

Quant aux moyens indirects, les publicistes trouveront là un vaste champ à parcourir, s'ils veulent déterminer la manière la plus efficace d'obtenir la sécurité sociale. Mais cette police, qui applique les mesures préventives indirectes, appartient à une société qui a déjà atteint un grand développement, une grande perfection; c'est pour cette raison que nous nous réservons d'en parler au chapitre suivant.

Nous allons maintenant considérer l'action par laquelle l'autorité publique, non contente de protéger les droits de chacun dans leur exercice individuel, ajoute à la connaissance, à la volonté et au pouvoir des individus, le puissant appui de la coopération sociale.

CHAPITRE IV.

L'ACTION SOCIALE PRINCIPE DE LA PERFECTION CIVILE DE LA SOCIÉTÉ.

ARTICLE I.

DE LA PERFECTIBILITÉ HUMAINE CONSIDÉRÉE COMME SOURCE DE DEVOIR SOCIAL.

SOMMAIRE.

856. Difficulté de la matière. — 857. Théorème fondamental, concernant la perfection *accidentelle*. — 858. La société doit tendre à une perfection indéfinie, preuve de fait; preuve de droit. — 859. Perfectibilité indéfinie de l'intelligence; — 860. elle se communique au mouvement des volontés — 861. et aux forces physiques; — 862. elle n'atteint pas son entier développement en dehors de la société. — 863. Ecueil à éviter; la société doit faire une chose et l'individu doit s'en proposer une autre. — 864. Limites de la perfectibilité. — 865. Objection des adversaires du progrès, sa force; — 866. elle n'en a pas au point de vue de notre théorie, solution. — 867. Division des matières suivantes.

856. Le sujet que nous allons traiter va nous offrir plusieurs problèmes importants : dès l'abord, se présente à nous une des questions les plus graves et les plus attrayantes; les passions humaines se sont plu, pour ainsi dire, à la dénaturer, la voici : la société est-elle destinée à tendre vers une perfection toujours croissante? ou bien, existe-t-il un point où elle doive s'arrêter, élever ses colonnes d'Hercule et y inscrire ces mots : *Non plus ultra?* La réponse peut paraître facile; mais les passions soulevées dans cette discussion ont mille fois déplacé la question : tel qui voulait le progrès a été accusé d'aspirer à des bouleversements; tel autre qui repoussait les bouleversements, a été accusé d'être l'ennemi des progrès. Essayons de porter la lumière dans le domaine des idées, et bientôt l'harmonie des pensées existera parmi les amis sincères de la vérité. Nous n'avons pas à nous inquiéter de ces esprits coupables qui aiment à confondre les notions, afin, comme dit le proverbe populaire, de pêcher en eau trouble (*a*).

(*a*) Au nombre de ces brouillons, il faut ranger les panthéistes : le progrès forme une partie de leur superstition impie; ils envisagent le monde comme un dieu à l'état d'embryon qui va se développant, et ils regardent le progrès comme l'acte de ce dieu croissant. On peut voir à ce

857. La société est destinée à donner un accroissement indéfini à sa perfection accidentelle : voilà un théorème dont on peut offrir la démonstration métaphysique la plus rigoureuse, pourvu que l'on veuille bien faire attention à ce mot *accidentelle* que nous avons expliqué autre part (*a*). La perfection *essentielle* de la société, c'est l'ordre moral : l'ordre intellectuel et matériel constitue sa perfection *accidentelle;* celle-ci peut, à dire vrai, revêtir des caractères moraux, lorsqu'une société parvenue à la maturité en connaît l'importance. Ainsi, par exemple, une fois qu'il est reconnu que la vigilance scrupuleuse exercée autour des lazarets, assure la santé publique, il y aura un défaut moral ou même un délit à négliger ce moyen, dont, en d'autres temps, on n'avait peut-être pas même l'idée. Mais ce développement dans les applications matérielles ne saurait s'appeler accroissement de la perfection morale, laquelle n'est autre chose que la direction parfaite vers la fin (13 et suiv.) : elle fait, par elle-même, abstraction de la matière qu'elle dirige ; ainsi, on ne peut dire que la justice soit plus parfaite dans un débiteur qui paie cent francs quand il en doit cent, que dans un autre qui en paie cinq quand il n'en doit que cinq.

858. Ces éclaircissements préalables posés, je vais démontrer que la société est destinée à se perfectionner dans l'ordre matériel en prenant des accroissements indéfinis. La première preuve nous est fournie par l'accroissement naturel du genre humain qui de l'état individuel passe à la société conjugale, puis à la société domestique, puis à la société civile, politique, fédérale, etc.; cette preuve nous montre à l'évidence l'intention du Créateur.

Mais la démonstration tirée de la *nature* même de l'homme, a bien plus de force encore : considérons-la dans son triple mouvement, *intellectuel, volontaire, matériel;* nous verrons que dans ces trois principes, il existe une impulsion vers une perfection indéfinie, perfection qui ne peut être atteinte par l'homme que dans la société.

859. Il existe, disons-nous, une impulsion vers une perfection indéfinie : l'intelligence a toujours le pouvoir de réunir sous de nouveaux signes un ensemble d'idées, et d'agir ensuite sur ces nouveaux éléments complexes comme elle agissait sur les éléments plus simples. C'est de cette manière qu'elle se développe dans les premiers rudiments du langage, passant des lettres aux syllabes, aux paroles, aux phrases, etc. Il en est de même encore dans les éléments des mathématiques, où l'addition et la soustraction se trouvent abrégées par les procédés de la multiplication et de la division, les combinaisons numériques généralisées par la notation algébrique, et les opérations simplifiées par l'usage des logarithmes, etc. Dans les spéculations métaphysiques aussi, l'intelligence réunit les idées et les groupes pour en former d'abord des jugements, puis des raisonnements, puis des théories partielles, puis des systèmes généraux, etc. Le même procédé a lieu dans

sujet le *Dialogue sur le progrès* du R. P. Liberatore, et l'*Essai sur le panthéisme* de monsieur Maret. Nous n'envisageons pas le progrès sous cet aspect, parce que nous supposons l'erreur des panthéistes déjà réfutée en métaphysique.

(*a*) Voir la note LVIII et liv. II, § 459.

la mécanique, où les machines simples, combinées entre elles, en donnent d'autres d'un effet plus varié, où s'opère la combinaison des forces physiques et des forces chimiques, où sans cesse on trouve de nouvelles forces motrices et de nouveaux ressorts qu'elles font mouvoir.

860. Cette *perfectibilité* du mouvement intellectuel doit naturellement se communiquer au mouvement *volontaire* pour autant qu'il nous est possible de le séparer de l'ordre moral pur. En effet, s'il est hors de doute que cet *art* de mouvoir les volontés, qu'on appelle la *politique*, existe parmi les hommes; si, en même temps, l'intelligence armée de sa puissance de perfectibilité, peut y être appliquée, il me semble évident qu'on ne saurait fixer aucune limite aux forces par lesquelles cet art peut obtenir des volontés un assentiment plus ou moins spontané. Comparez la discipline progressive de nos armées avec le désordre du régime militaire chez les barbares, la police des cités modernes avec les troubles du moyen âge, la rigueur des contrôles dans les administrations présentes avec la bonne foi qui réglait les administrations d'autrefois, et vous conviendrez que, si nous n'avons pas toujours à nous vanter du côté de l'honnêteté, nous avons trouvé du moins le moyen de lier les volontés, alors même que nous n'avons aucune action sur la conscience. Ce n'est pas tout : l'art si funeste des conjurations, celui de soulever les peuples, de tromper l'opinion publique, n'ont-ils pas été réduits à des principes certains? ces doctrines ont eu leurs catéchismes populaires et nous avons été témoins de l'application trop fidèle qu'on a faite de leurs principes. Chaque siècle peut faire de nouvelles observations, tenter de nouvelles expériences, obtenir des résultats nouveaux et plus certains, dans le but de commander aux volontés par le moyen des intérêts matériels : donc, la *perfectibilité* de l'intelligence influe sur le mouvement de la volonté et se communique à lui (*a*).

861. Mais elle se communique bien plus encore à l'homme physique dont la puissance augmente sans cesse par le perfectionnement des arts mécaniques, comme le démontrent surabondamment le témoignage des *faits* et les données *théoriques*; or, qui peut, en cette matière, fixer des limites au génie de l'homme? l'homme reçoit donc une impulsion indéfinie vers la perfection matérielle.

862. Mais cette impulsion peut-elle avoir son entier effet hors de la société? cette question nous l'avons déjà résolue d'une manière négative (329 et suiv.). Pour peu que l'on réfléchisse à l'étendue que les intelligences acquièrent, à la vigoureuse fermentation des volontés, à l'impétuosité invin-

(*a*) Nous avons donné à ce perfectionnement des volontés le nom de perfectionnement *matériel,* en tant que les volontés associées sont la *matière* dont se compose la société (803); mais pour peu que l'on fasse attention à l'idée complète de *perfection* que nous avons indiquée en un autre endroit (15), il sera facile de voir que cette espèce de progrès du mouvement volontaire, ne mérite pas le nom de vraie perfection, si ce n'est quand elle devient *un instrument de perfection pour l'ensemble,* en favorisant la *morale,* ce premier élément de perfection sociale : une épée bien affilée est, comme épée, un instrument parfait; mais cette épée, aux mains d'un scélérat, est *dans la société* une très-grande imperfection.

cible, avec laquelle agissent les forces humaines unies entre elles dans une société compacte, on comprendra sans peine que la perfection matérielle de l'homme est un bien héréditaire *de la société* et non de l'individu. C'est pour ce but immédiat que le Créateur a établi la société, puisqu'elle est naturellement capable de l'obtenir (331 et suiv.), et qu'elle ne peut immédiatement en obtenir aucune autre (724); par une conséquence rigoureuse, la société est obligée (112) de se conformer à ce dessein du Créateur, et c'est à l'autorité surtout qu'il appartient de faire en sorte que la société poursuive sans relâche son propre perfectionnement.

863. Que l'on veuille bien néanmoins, quand nous raisonnons sur le *devoir* du perfectionnement, ne pas nous attribuer la prétention insensée de bercer d'illusions l'orgueil de notre nature, en lui présentant l'espérance d'une grandeur imaginaire. Autre chose est de dire à celui qui ordonne la société : votre charge vous oblige à rechercher, sans lui fixer de limites, la perfection matérielle de la société qui est pour la morale une ressource d'une grande efficacité; autre chose de promettre aux individus gouvernés une science, une tranquillité, une puissance illimitées (*a*).

864. Il est vrai que le progrès est toujours *en lui-même* possible et désirable, mais ce progrès 1° n'est pas pour la société un bien essentiel, et par conséquent, il exerce fort peu d'influence sur sa *vraie* félicité ; 2° le cours du perfectionnement social peut être arrêté par des catastrophes imprévues qui replongent le genre humain dans l'enfance et dans la barbarie ; 3° il est illimité dans l'*usage* des forces *créées*, mais il ne l'est pas dans la *création* des forces *possibles :* la promesse d'*une vie illimitée* est donc aussi ridicule que celle d'une taille démesurément gigantesque (*b*) ; 4° toute l'énergie des efforts *matériels* ne donnera jamais à la société une véritable consistance ; disons mieux, elle ne formera jamais une vraie société : elle est incapable de former une vraie société, parce que le premier élément, à savoir l'unité des intelligences (302), lui fera toujours défaut; elle ne peut donner une consistance véritable à la société, parce que la bonne foi, l'amour du travail, la justice des tribunaux, etc., une fois supprimés, l'ordre matériel tout entier doit insensiblement défaillir et devenir impossible [LXXII].

Concluons : la perfection accidentelle de la société est destinée à s'accroître sans limites, sous la direction d'une bonne administration, parce que la société est douée de facultés indéfiniment perfectibles : elle est, par conséquent, destinée à progresser toujours, sans jamais atteindre les bornes de son perfectionnement.

865. Les adversaires du progrès font d'ordinaire l'objection suivante : si la doctrine du progrès avait quelque fondement, disent-ils, il s'ensuivrait

(*a*) Eritis sicut dii. *Gen.* III, 5.

(*b*) Après s'être tant amusé de la chimère de l'*or potable*, qui aurait cru que le siècle dernier aurait été réduit à entendre énoncer de pareilles espérances qui trouvent peut-être de l'écho jusque dans notre temps? Et qui donc a proclamé ces espérances? des hommes qui se disaient philosophes!

que la nature aurait fixé à l'homme une destinée qu'il n'atteindrait jamais (6). Cette objection a beaucoup de force, quand elle s'adresse à ceux qui, après avoir donné pour fondement à l'ordre moral, le principe du *plaisir* et de l'*utilité*, ne savent plus établir la distinction entre le bien *essentiel* et le bien *accidentel*. Quelle réponse pourraient-ils donner, quand on leur met devant les yeux l'immensité du genre humain dépourvu, ou peu s'en faut, de tout ce qu'ils appellent *bien?* ce bien serait-il réservé à je ne sais quelle heureuse génération future, sous le règne indéfiniment reculé de l'Utopie (*a*)?

866. Dans notre théorie, la réponse se présente d'elle-même : la nature convie l'homme et la société au bien *honnête* (19 et 374), auquel il n'est pas de génération qui ne puisse atteindre. Il ne faut pas, pour cet effet, que la civilisation chez elle ait atteint tel ou tel degré déterminé ; il suffit qu'elle use avec droiture du degré de civilisation matérielle dans lequel la Providence l'a placée. Et de fait, l'homme n'est-il pas appelé à la vie honnête dans l'enfance, dans l'adolescence, dans l'âge viril, dans la vieillesse et jusque dans la décrépitude, s'il y arrive, sans qu'il soit nécessaire pour cela que tous les individus atteignent cette limite extrême de l'âge? Parce qu'il y a un très-petit nombre de personnes qui arrivent à cet âge, si l'on en voulait conclure que la nature n'a pas imposé à chacun le devoir de tendre à la perfection propre d'une partie de la vie, la conclusion serait manifestement fausse. De même, dans le cas qui nous occupe, de ce que cette dernière génération sera la seule chez qui la civilisation matérielle atteindra son apogée, il ne s'ensuit pas que toutes les générations ne sont pas obligées de marcher incessamment vers cette limite. La société est *une*, bien qu'elle s'incarne, pour ainsi dire, successivement dans les diverses générations.

867. Après avoir établi le devoir du perfectionnement imposé à la société, il nous reste à voir quelle est cette perfection à laquelle elle doit tendre, et par quels moyens elle doit y parvenir. La perfection à atteindre, nous essaierons de la déterminer en faisant l'étude de son *sujet* ; pour les moyens, nous en dirons ce qui est du domaine de la philosophie morale, laissant le reste aux métaphysiciens politiques et aux auteurs de statistique.

Le sujet en qui le perfectionnement doit s'opérer, c'est la multitude ; les facultés à perfectionner en elle sont l'intelligence, la volonté, la force matérielle : elles nous fourniront la matière des trois articles suivants.

(*a*) V. Poli, *Continuation de l'histoire de Tenneman*, art. *Philos. du progrès*, t. III.

ARTICLE II.

DEVOIRS DE LA SOCIÉTÉ PAR RAPPORT AU PERFECTIONNEMENT INTELLECTUEL DE SES MEMBRES.

§ 1.

PERFECTIONNEMENT INTELLECTUEL RELATIVEMENT AU SOUVERAIN BIEN (*a*).

SOMMAIRE.

868. La tendance de l'esprit humain se porte vers un double objet : l'intelligence veut connaître le bien suprême vers lequel la volonté inquiète s'élance, même sans l'apercevoir *objectivement* déterminé (27) ; elle veut connaître les objets ou biens particuliers dont elle est obligée de se servir

(*a*) Cette matière a été traitée par nous dans l'*Esame critico*, p. I, c. VII, *Teorie sociali sull' insegnamento*.

comme de moyens pour atteindre le souverain bien. La société pourra donc se prévaloir de ses dispositions naturelles, pour perfectionner dans ses membres la connaissance de ces deux objets; nous allons voir quelles sont, sous ce rapport, les obligations de la société.

869. Le premier problème à résoudre dans ce paragraphe est un des plus importants et des plus ardus que nous offre le droit naturel : il s'agit de déterminer quel devoir est imposé à l'autorité sociale, de quel droit elle peut imposer à ses membres une religion commune, et quelle religion. Nous n'avons pas besoin de rappeler ici le bruit que cette polémique a fait dans le monde; allons directement au fait : qu'est-ce que la religion, par rapport au cas qui nous occupe? c'est la pratique des devoirs imposés à l'homme envers le Créateur; ces devoirs peuvent être extérieurs et intérieurs (215).

870. Qu'une société humaine n'ait pas, *d'elle-même*, le droit d'imposer soit la foi, soit l'amour, c'est une assertion aussi évidente (724) qu'il est évident qu'elle n'a aucun moyen de connaître les transgressions en cette matière, ni d'obliger à l'accomplissement de ces devoirs. Mais c'est là précisément qu'est le nœud, le vrai nœud de la difficulté; en effet, on ne peut contester que le lien religieux ne soit le plus puissant des liens sociaux; nous aurons donc, d'un côté, l'extrême importance *naturelle* de ces liens sacrés, et, de l'autre, l'*empêchement naturel* de les établir : démontrons d'abord la vérité de ces deux points; nous verrons ensuite la manière de les concilier.

871. Oui, le lien religieux est le lien le plus puissant qui puisse exister entre les hommes; consultez tous les faits recueillis par les historiens, toutes les déclamations des sophistes, examinez toutes les preuves qu'ils accumulent pour montrer que le *fanatisme* est inséparable du sentiment religieux et faites abstraction de leur *théophobie* : qu'aurez-vous en dernière analyse? vous aurez une démonstration manifeste de cette vérité : que la religion est naturelle au cœur humain, et que par conséquent, à la longue, il est nécessaire et inévitable de regarder la religion comme le premier des intérêts, et ses doctrines comme les plus certaines parmi les vérités. Les protestants modernes proclament la *tolérance*, et néanmoins en l'année 1829, un de leurs ministres exhortait les catholiques à se faire protestants pour arriver au salut (*a*); les athées eux-mêmes, les sceptiques eux-mêmes se sont élevés contre l'*intolérance* des catholiques; d'où viennent toutes ces invectives, si ce n'est de leur intolérance à l'égard de ceux qui croient ce qu'ils ne croient pas, et qui approuvent ce qu'ils n'approuvent pas? Bergier a écrit un long article où il a réuni un grand nombre de faits (*b*), et nous pourrions en ajouter beaucoup d'autres encore, qui prouvent que toutes les nations et tous les philosophes ont admis cette importance de la religion. Comment donc un philosophe peut-il taxer d'être dérai-

(*a*) V. Perrone, *Inst. theol.*, t. VIII, *De ecclesia*, p. I, c. 2, n. 124, en note. Louvain, 1843.

(*b*) V. Bergier, *Dictionnaire théologique*, art. *Tolérance*.

sonnable un sentiment universel, comment peut-il nourrir l'espérance de le détruire (*a*)?

Ce sentiment, disons-nous, a sa source dans la nature de l'esprit et du cœur de l'homme; il a sa source dans l'*esprit :* en effet, convaincu qu'il est que cette *vérité* qu'il possède est un bien inestimable qui, bien loin de diminuer en se communiquant, s'accroît au contraire, l'esprit humain seconde l'impulsion bienfaisante de sa nature à le propager dans autrui (314 et 479), sans crainte de rien perdre pour lui-même. L'homme est d'autant plus ardent à propager la vérité qu'il est plus intimement convaincu de la posséder. « Quand un changement moral s'opère dans l'homme, quand il acquiert une idée... quel est le besoin qui s'empare de lui? c'est le besoin de faire passer son sentiment dans le monde extérieur, etc. (*b*). » Ainsi, la foi chrétienne, par la raison qu'elle est plus vraie que toute autre, puisqu'elle est un rayon de la lumière suprême, est aussi, plus qu'aucune autre, pleine d'ardeur et de constance; elle se propage partout, elle est debout depuis dix-huit siècles, sans avoir été renversée par les torrents de son propre sang qui l'ont inondée.

Ajoutez encore que le *prosélytisme* religieux a sa source dans la nature même du *cœur* humain : il est impossible, en effet, que la connaissance du bien n'ait pas d'attraits et que la vue du mal ne cause pas d'effroi; la connaissance du bien suprême doit donc avoir des attraits d'un ordre tout à fait supérieur, et la vue du mal suprême doit produire chez l'homme raisonnable la répulsion la plus complète.

Cet attrait et cet effroi dont nous parlons, ne sauraient demeurer ensevelis dans un stérile égoïsme, sinon lorsque l'intelligence est dans le doute. Supposez une ferme adhésion de l'esprit aux vérités religieuses : quel cœur d'ami, de citoyen, d'homme, pourrait voir, sans en être ému, que son ami, son concitoyen, l'homme son semblable, se prive en insensé du plus grand des biens, et se précipite en aveugle dans le plus grand des maux? Dans la famille surtout, où les sentiments et les liens sont bien plus forts et plus doux que dans une autre espèce de relation, quel vide insupportable et désolant ne crée pas l'absence de l'unité religieuse? C'est ce qui a fait dire à Vico que, parmi les trois sentiments communs à tout le genre humain qu'il a observés, le second est celui-ci : « que l'on prend, pour avoir des enfants, des femmes avec lesquelles on se trouve en communauté de principes par

(*a*) Que penser d'un auteur qui ne craint pas d'avancer, sans preuve aucune, une assertion aussi fausse qu'elle est impie : « Quant aux exhortations et aux menaces de châtiments douteux et éloignés, l'expérience des siècles montre qu'elles influent excessivement peu? » Que dire d'un homme qui trouve inutiles les *exhortations au bien?* comment donc prétend-il exciter les âmes au bien sans exhortation? quant aux châtiments *incertains* et *éloignés,* il dit plus vrai qu'il ne le croit : oui, de semblables menaces n'ont aucune valeur; et c'est précisément à cause de cela que les châtiments naturels, incertains et faciles à éviter, sont tout à fait insuffisants. Il faut une *foi vive;* il faut que *souvent* on propose des châtiments *certains* et un vengeur *inévitable.* La puissance que ces terribles vérités exercent sur le cœur humain a été constatée, comme nous l'avons dit, par l'expérience des siècles. Say, t. III, p. 124. Ed. Paris, 1826.

(*b*) *Hist. de la civil. en Europe,* leç. I, p. 26, Bruxelles, 1840.

rapport à une religion au moins civile ; alors les pères et les mères élèveront les enfants dans un esprit de conformité aux lois et à la religion dans laquelle ils sont nés ; non-seulement il n'y a jamais eu au monde de nation athée, mais même il ne s'en trouve aucune chez laquelle les femmes n'embrassent pas la religion publique de leurs maris (*a*). » — Telle était, d'après Vico, la manière de voir des païens : l'impiété voltairienne a détruit de notre temps, en France surtout, l'unité du sentiment religieux dans la famille, et la conséquence en a été cette désolation décrite en des termes si énergiques par M. Michelet, dans son pamphlet impie *La femme, le prêtre et la famille.* L'auteur nous y montre le mari incrédule séparé de tout ce qu'il a de plus cher au monde, et réduit à la condition d'un étranger; lorsqu'il rentre, le soir, au foyer domestique, fatigué des travaux de la journée, son cœur, desséché par l'incrédulité, ne peut guère s'épancher. Si l'impiété ne peut donc nourrir l'espoir d'abolir (et elle paraît en être elle-même persuadée désormais) la croyance d'une vie future sans terme et celle des récompenses ou des châtiments qui nous y sont réservés selon nos mérites, elle ne réussira jamais à établir, parmi *tous* les hommes, le règne d'une indifférence complète en matière de religion (*b*).

872. Cela est d'autant plus vrai qu'une fois l'importance des intérêts religieux détruite, les intérêts matériels eux-mêmes seraient entraînés dans leur ruine : car la sanction la plus ferme et la plus solide de ces derniers, c'est la religion. Il est donc dans la nature des choses que plus les intérêts matériels nous vont au cœur, plus nous désirons trouver dans autrui la conscience et l'honnêteté fortifiées par des croyances intérieures. C'est ce qui faisait dire à Voltaire lui-même : « Je ne voudrais pas avoir un impie pour roi : car je serais assuré qu'il me ferait piler dans un mortier, lorsque ses intérêts l'exigeraient; je ne voudrais pas d'un impie pour mon valet, car je ne vivrais plus en sûreté dans ma maison. » En vain aurions-nous recours, pour nous rassurer, à la sanction naturelle : la sanction naturelle est, en effet, capable de faire quelque bien, mais qu'elle est vacillante dans l'esprit du vulgaire, lorsque la révélation fait défaut! Comme elle est incertaine lorsqu'il s'agit de frapper le coupable ! et par conséquent, quelle faible influence elle peut exercer pour engager à éviter les désordres intérieurs du cœur ! La sanction humaine de son côté est bien plus faible encore, elle qui est limitée dans sa connaissance ainsi que dans les châtiments qu'elle inflige aux désordres les plus énormes, et seulement dans l'ordre extérieur (*c*)!

La religion est donc, à proprement parler, la seule chose qui me rassure au sujet du bon vouloir d'autrui. Mais cette religion quelle est-elle? est-ce une religion dont je ne connais pas les enseignements? est-ce une religion qui dépend du caprice de mon voisin? et quelle assurance pourrai-je donc avoir, qu'il ne regarde pas, à l'instar du musulman ou du phanségar indien,

(*a*) *Scienza nuova,* t. I, 4, 23. Ed. Naples, 1826.
(*b*) V. Droz, *Manuel,* etc., c. X, p. 149. (*c*) Bentham en convient lui-même. T. I, p. 127.

comme un acte méritoire celui de me trahir, de me voler, de m'assassiner (*a*)? Pour que la religion me soit une garantie de la conduite de mes concitoyens, il faut qu'elle approuve et condamne dans leur conscience ce qu'elle approuve et condamne dans la mienne. Voilà pourquoi *il est de mon intérêt* de vivre en société avec ceux qui croient à tous les dogmes que je crois, et qui font profession ouverte de cette uniformité de croyance.

Que si la force du lien religieux résultant et de la propension de l'esprit, et des affections du cœur, et des intérêts matériels est si grande, il est clair qu'une société qui se prive de cette force, est *par-là même* dépourvue d'un lien très-puissant, et souvent alors la religion se tourne *contre elle*: les différentes croyances religieuses, formant des sociétés diverses très-fermes, doivent tendre perpétuellement à se séparer, tandis que la société totale est dépourvue du lien le plus solide; ce danger d'une haute gravité a été prévu par tous les hommes politiques; ils l'ont proclamé dans leurs moments de sincérité, quelles que fussent d'ailleurs les préoccupations de l'opinion à laquelle ils appartenaient.

Ecoutons Machiavel : « Les princes et les républiques qui veulent se maintenir à l'abri de toute corruption doivent, sur toutes choses, conserver dans toute sa pureté la religion, ses cérémonies, et entretenir le respect dû à leur sainteté; parce qu'il n'y a pas de signe plus assuré de la ruine d'un Etat que le mépris du culte divin (*b*). »

Interrogeons Vico : « On ne saurait contester, dit cet auteur, que ce ne soit un fait admis par toutes les nations, que jamais les dieux ne divisent une cité; car toute cité divisée pour cause de religion, est déjà ruinée ou bien proche de sa ruine (*c*). »

Voulez-vous avoir l'opinion d'un homme politique encore vivant? demandez à M. Rogier, si la discorde entre les universités catholiques et les universités hétérodoxes est utile à un pays : « En bonne politique, vous répondra-t-il, n'est-il pas préférable de réunir en un seul corps, les divers membres d'un pays que d'en perpétuer la division? un corps politique ne devient nation qu'autant qu'il a une âme nationale (*d*). » En effet, il y a longtemps que l'Irlande serait séparée de l'Angleterre, si, à défaut de lien moral, des liens de fer ne la retenaient captive. Et d'où est venue, dans ces derniers temps, la situation si équivoque et si grosse d'orages de la confédération Helvétique, si ce n'est des dissensions religieuses? Ce John Smith qui, sur les rives du Mississipi, prêche à deux mille prosélytes en armes (*e*), quelles espérances de sécurité peut-il offrir à la société où cette religion fixera sa demeure? ou plutôt de quelle violente dissolution une semblable société n'est-elle pas menacée (*f*)! Or, la dissolution est la mort de la société.

(*a*) V. *Esame crit.*, p. I, c. I, § 4 et c. IX, § 2.

(*b*) *Discours sur la première décade de Tite-Live*, liv. I, c. XII, trad. Giraudet. Paris, an VII.

(*c*) *Scienza nuova*, t. I, p. 101.

(*d*) *Journal des débats*, 17 avril 1844.

(*e*) V. *La science et la foi*, livraison du 9 septembre 1851.

(*f*) J'écrivais ces paroles en 1841, lorsque J. Smith fondait la secte des Mormons Le lecteur

Donc, toute société, ayant le devoir de veiller à sa conservation, doit tendre à l'unité religieuse.

873. Mais qu'est-il besoin de s'arrêter plus longtemps à démontrer la conformité avec la raison de ce sentiment intime qui inspire à l'homme de l'affection pour ceux qui partagent ses idées sur les matières religieuses? de savants apologistes ont traité cette question avec toute l'étendue désirable, et les hommes politiques eux-mêmes sont contraints désormais de reconnaître ce fait; ils le considèrent, du moins, comme une conséquence nécessaire du principe d'utilité, et, par conséquent, comme conforme à la raison (*a*). Or, le fait une fois admis, il est évident que la perfection sociale ne saurait s'obtenir sans l'unité de croyance; car ces mots *perfection sociale*, ne signifient pas autre chose qu'une parfaite *union de sentiments, d'intérêts, d'efforts* (302 et suiv.). Venir prétendre que la société n'a pas le droit d'unir les hommes dans une même religion, c'est soutenir que les hommes sont destinés à une perfection naturelle de société, sans qu'ils puissent avoir le principal moyen de l'atteindre complétement.

874. D'un autre côté, elle n'est pas moins absurde la doctrine qui accorde à l'autorité politique le droit de prescrire des règles à la société en matière de religion; et cependant cette doctrine a été proclamée par les apôtres de l'entière émancipation de la raison et par un grand nombre de protestants (*b*) : justifions, en peu de mots, la qualification d'absurde que nous donnons à ce système.

La religion est une adhésion de l'esprit qui croit à Dieu comme à la vérité suprême, de la volonté qui tend vers Dieu comme vers le bien suprême, de tout l'être humain qui se soumet à Dieu comme à l'être suprême (212). Ce

qui aura suivi la marche ascendante de cette secte sera convaincu de la justesse de nos prévisions. « Les Mormons, dit le journal *la Bilancia* de Milan (23 mars 1852), ont proclamé leur séparation d'avec les Etats-Unis et se préparent à se défendre. » — Les Mormons, disait l'*Armonia* du 29 janvier de la même année, se sont constitués en une société indépendante : ces sauvages bandits ont chassé à main armée ou égorgé les députés du Congrès. — Dans l'*Univers* du 29 mai 1854, vous verrez que les Mormons ont désormais formé dans l'Outah un Etat qui est sur le point d'obtenir son annexion à la confédération des Etats-Unis. Mais le grand obstacle qui s'oppose à cette mesure, c'est que leur député maintient le droit de polygamie; le Congrès n'a pas le courage de défendre cette infamie par une loi, parce que les Mormons prétendent que telle est leur croyance religieuse. Ajoutez à ces discordes les troubles qui ont éclaté à Boston, à New-York, à Philadelphie, au Canada, etc., entre les protestants et les catholiques, et vous comprendrez quelle faible espérance de vie peut avoir cette société, à moins que la religion catholique, en y introduisant quelque unité, ne parvienne à ramener des jours meilleurs.

(*a*) Que n'ont pas dit sur cette matière des auteurs irréligieux comme Bentham, Montesquieu, Romagnosi et autres cités par Bergier! La seule différence qu'il y a entre eux et nous, c'est qu'ils font de la religion une spéculation avantageuse; nous réfuterons sous peu cette erreur (893 et suiv.).

(*b*) Remarquez que nous ne disons pas tous les protestants : nous ne parlons que des partisans de cette opinion; les autres, qui repoussent une pareille tyrannie, se trouvent dans l'impossibilité d'avoir une *vraie société* religieuse : nous avons traité cette matière et celle de l'incompétence des gouvernements en matière d'enseignement religieux dans l'*Esame crit.*, p. I, c. I, § 4 et c. VII, § 5 et suiv.

triple hommage *volontaire* est donc proportionné aux idées que nous nous formons de l'être infini et de son action à notre égard. Si j'ai la persuasion qu'il a révélé tel dogme, qu'il possède telle perfection, qu'il exige tel sacrifice, la croyance à ce dogme, l'amour de cette perfection, le sacrifice de cet intérêt est un acte de religion ; mais si je n'ai pas cette persuasion, si même je crois le contraire, mes hommages pourront être une feinte extérieure, politique, mais non un acte intérieur de religion, vu que la religion suppose une adhésion intérieure (215). Donc, lorsque l'on dit que l'autorité a le droit d'établir l'unité de religion, on affirme en substance qu'elle a le droit d'obtenir l'adhésion de toutes les intelligences à ce qu'elle veut établir comme vrai ; cela est juste quand l'autorité est infaillible, parce que, dans ce cas, ce n'est plus l'autorité, mais la Vérité, dominatrice légitime de l'intelligence humaine, qui nous impose la loi. Mais, comme jusqu'à ce jour, aucun gouvernement n'a osé s'arroger l'infaillibilité, la loi politique de l'unité religieuse se réduirait en substance à la formule suivante : « mes fidèles sujets, dirait en son nom un prince souverain, je sais bien que telle doctrine peut être fausse ; j'ordonne néanmoins qu'elle soit tenue pour vraie, afin de n'avoir tous à son sujet qu'une même pensée, et que la parfaite harmonie des croyances nous rende plus fermes dans l'unité de volonté et d'exécution. » Peut-il exister une loi plus absurde et plus ridicule?

En vain le protestant recourrait-il à l'unité du culte purement extérieur : le culte extérieur n'est pas une religion, il n'en produit pas les effets, si ce n'est en tant qu'il est uni au culte intérieur et qu'il en forme, pour ainsi dire, la manifestation extérieure. Il suit de là que l'opinion qui accorderait à l'autorité politique le droit d'unir ses inférieurs dans l'exercice d'un culte purement extérieur, lui attribuerait le droit de faire représenter par tous une même pantomime : elle affirmerait que, de cette unité de la pantomime, naîtra l'accord des intelligences, des intérêts et des opérations. L'expédient serait curieux, mais, selon toute probabilité, il ne serait pas très-efficace pour le but que l'on se propose. Non, le rite extérieur n'est pas une pantomime ; c'est une profession extérieure des idées intérieures que l'on a sur Dieu.

875. Ces considérations mettent en évidence l'impossibilité de certaines combinaisons de l'indifférentisme rationaliste moderne : après nous avoir vanté les belles théories des *mythes* et de leur développement progressif (250 et suiv.), on prétend établir l'unité religieuse sur la vénération accordée à toutes les *formes* diverses, comme on les appelle, d'une même religion. Or, les formes diverses d'une même religion ne sont que des manières différentes d'exprimer une même idée de Dieu (874, 1°) : donc, si les idées que l'on se forme de Dieu, de ses perfections, de ses préceptes, de ses enseignements sont différentes, appeler cette *diversité* une *même chose*, c'est abuser du langage, c'est tomber dans une contradiction manifeste : ou bien on regarde la religion comme un simple formulaire et c'est une grande ignorance ; ou bien on la regarde comme un acte de volonté dirigé par le jugement, et dans ce cas, c'est affirmer que *deux jugements contradictoires* sont *un même jugement*, c'est une impossibilité.

876. Si l'autorité politique a la mission de régler la religion publique, elle a donc aussi nécessairement le devoir de régler les jugements de ses sujets; la liberté protestante sera donc contrainte, en vertu de ces conclusions, de venir confesser à la face de l'univers *affranchi par elle*, que, si elle n'est pas coupable d'une insigne lâcheté et d'une odieuse hypocrisie, elle s'est livrée à la merci de tous les souverains dont elle a fait autant de pontifes faillibles, en leur accordant le droit de soumettre l'intelligence de leur peuple, fût-ce même au mensonge [XCV] (*a*).

877. Nous le répétons hardiment; non, l'autorité politique n'a pas le droit de déterminer les jugements de ses sujets en matière de religion. Je sais bien que, sans cette détermination, il n'y aura pas entre eux une parfaite unité; mais peu importe : le besoin d'unité sociale peut-il faire que l'intelligence adhère au faux ou se repose dans l'incertain?

Serons-nous donc forcés d'avouer que le Créateur a destiné l'homme à une perfection impossible? dirons-nous qu'il a imprimé dans notre âme une vive appréhension de l'importance de l'unité en ce qui touche à la religion, et qu'il nous a néanmoins livrés à une discordance *nécessaire?* Quoi! le lien sacré d'*un autel commun* qui a toujours passé dans la société pour le lien le plus doux, le plus général, le plus puissant, comme un lien préféré même à celui du *foyer domestique* (*b*), ce lien-là ne serait plus qu'une *vaine idole*, un songe, une bizarrerie? Pourquoi donc la Providence créatrice nous a-t-elle inspiré ces désirs, tout en nous ôtant le moyen de les satisfaire?

878. Avant de résoudre ce problème, il sera bon de le généraliser; la solution n'en deviendra peut-être que plus évidente : or, pour le généraliser, il suffit de remarquer que lorsque le Créateur produisit l'univers, en sortant, pour ainsi dire, du centre de son éternité infinie, il traça devant lui la route des siècles (*c*), et proportionna aux siècles eux-mêmes l'admirable dessein de ses œuvres; le plan divin doit donc se développer *successivement*: de telle manière que tout être apparaissant d'abord dans un état moins parfait, s'avance peu à peu vers l'accomplissement des intentions divines, qui est sa perfection suprême (13).

Supposons, en effet, qu'un esprit céleste eût vu la terre au premier jour de sa création et que, de son regard pénétrant, il eût compris les forces naturelles de sa fécondité, sans apercevoir néanmoins le moindre brin d'herbe (*d*), n'aurait-il pas pu proposer au Créateur le problème que nous sommes occupés à résoudre? Seigneur, aurait-il pu lui dire, pourquoi créer

(*a*) On fera bien de lire à ce sujet ce qu'écrit Vattel, au liv. I, c. 12, et spécialement au § 139, du *Droit des gens*, Paris, 1820; il établit la tyrannie religieuse après avoir exalté la liberté. D'autre part, un protestant, M. Guizot, nous dit que « c'est dans la confusion de l'autorité morale et de la force matérielle que la tyrannie, qui paraît inhérente à la civilisation des Arabes, a pris naissance. » *Civil. Europ.*, leç. 3, p. 62. Bruxelles, 1840.

(*b*) *Pugnare pro aris et focis*, est une formule connue : l'*autel* y précède le *foyer*.

(*c*) Fide intelligimus aptata esse sæcula Verbo Dei. *Heb.* XI, 3. — Per quem fecit et sæcula. *Ibid.* I, 2.

(*d*) Terra autem erat inanis et vacua. *Gen.* I, 2.

la terre féconde et lui refuser une matière sur laquelle cette fécondité s'exerce? La même question se serait reproduite le jour suivant au sujet des qualités nutritives des plantes, de la beauté des fleurs, des agréments de la campagne, en un mot de tout ce que le Créateur a formé pour l'usage des animaux et de l'homme, alors qu'il n'existait encore ni homme, ni animaux. Romagnosi s'exprime de la même manière au sujet de l'homme isolé : on ne peut nier, dit-il, que l'homme n'ait un penchant naturel pour arriver à une science sublime, à un ordre social, à un bien être matériel auxquels il ne pourrait jamais atteindre à l'aide de ses seules forces individuelles; et pourquoi donc la Providence créatrice lui a-t-elle inspiré ces désirs, tout en refusant à *l'individu isolé* le moyen de les satisfaire?

879. La raison est évidente, répond Romagnosi lui-même : Dieu a dénié le moyen à l'individu *isolé* parce qu'il le destinait à vivre *en société;* cette réponse résout, en même temps, tous les problèmes qui précèdent. Dieu a créé la terre féconde parce qu'il voulait ensuite déposer les semences dans son sein; il fit les plantes belles et nutritives, parce qu'il les destinait à servir d'aliments aux animaux; les animaux furent créés agiles et capables d'être domptés, parce qu'il les destinait au service de l'homme. Mais ces dispositions *réglées qu'elles étaient d'après les temps*, devaient laisser l'intelligence en suspens, aussi longtemps que l'on ne voyait pas leur entier accomplissement.

880. Ces observations nous donnent une explication de plus en plus claire d'un théorème général que nous avons mentionné en un autre endroit (14), à savoir : que dans tout être la perfection *naturelle* peut être considérée en deux états divers : dans l'état *absolu* ou dans l'état *relatif* aux fins ultérieures du Créateur; l'état naturel *absolu*, bien qu'il se présente à nos regards comme une œuvre admirable en elle-même et tout à fait digne de son Créateur, ne nous laisse pas moins en suspens au sujet d'un bon nombre de problèmes dont nous trouvons les données dans la nature elle-même, sans y trouver la solution. Ces problèmes excitent la curiosité native de l'homme à pénétrer plus avant dans l'étude des desseins de Dieu; ils nous préparent, dans la connaissance que nous en acquerrons et dans leur accomplissement, le repos et la félicité de l'intelligence. L'état que nous appelons *surnaturel*, en tant qu'il excède les forces de la nature, peut donc à un autre point de vue être appelé *naturel*, non-seulement en tant qu'il n'est pas contre nature, mais même parce que le Créateur l'a fait en vue de la perfection suprême de la nature : et qu'y a-t-il d'ailleurs, de plus naturel à un être que sa perfection (*a*)?

881. Appliquons, maintenant, cette solution générale au problème principal que nous nous étions proposé (877). — Pourquoi la Providence inspire-t-elle à l'homme le désir de l'unité religieuse dans la société, unité que nous sommes incapables d'atteindre par le moyen de nos forces naturelles? La raison en est évidente : il nous a inspiré ce désir qui ne peut

(*a*) S. Thom., *Summ. theol.*, 2. 2, q. 2, a. 3.

être réalisé par l'association naturelle des seules forces naturelles, parce qu'il nous appelait à un état surnaturel, parce qu'il avait résolu de parler lui-même à l'homme, comme il lui a parlé en réalité dès l'origine du monde. Cette PAROLE, en qui réside la vie (*a*), devait former la perfection de l'unité sociale, comme elle forme la perfection physique, morale et intellectuelle de l'individu. De même qu'en physique, en morale, en métaphysique, l'impossibilité de satisfaire pleinement la raison par le seul secours de la lumière naturelle, démontre le besoin que nous avons d'un ordre surnaturel ; de même aussi, dans les sciences politiques, l'impossibilité de créer, à l'aide des seuls éléments naturels, une société *parfaite*, comme la nature elle-même le désire, prouve, à son tour, qu'un ordre surnaturel est nécessaire à la société. C'est ici que s'appliquent, d'une manière tout à fait spéciale, ces réflexions que M. Guizot a écrites touchant la religion en général : « Il y a dans la nature humaine, dans la destinée humaine, des problèmes dont la solution est hors de ce monde, qui se rattachent à un ordre de choses étranger au monde visible, et que l'homme ne peut *absolument résoudre*. La solution de ces problèmes, des croyances, des dogmes, tel est le premier objet de la religion (*b*). »

882. Il importait de mettre ce théorème en lumière avant d'établir la doctrine des devoirs et des droits sociaux en matière de religion : cette doctrine, nous la plaçons dans ce *juste milieu*, qui n'est pas un sacrifice de la moitié de la vérité, mais une vérité qui chemine entre deux erreurs contraires (*c*). Déduisons maintenant de ces principes les lois de l'action religieuse de la société.

883. I. Puisque la société, et l'autorité en son nom, n'est pas infaillible de sa nature, elle ne saurait avoir *d'elle-même* aucun droit d'exiger qu'on adhère à ses décisions (874 et suiv.). donc, elle n'a pas non plus le droit d'exiger un acte quelconque qui présuppose cette adhésion : car personne n'a le droit d'imposer un mensonge. La religion *sociale*, dans l'ordre naturel, n'est donc pas une religion *positive*, c'est-à-dire, une religion revêtue d'une forme ou d'un rite déterminé. Car, l'unité du rite social ne peut avoir sa source autre part que dans une autorité, en d'autres termes, *dans le droit d'obliger à un même rite* (874 et suiv.); ce droit n'existe pas dans la société naturelle, puisqu'il n'y a là personne qui puisse imposer aux intelligences l'adhésion à la vérité déterminée que ce rite représente. D'où il suit que cette religion *positive* que l'on aperçoit dans certaines sociétés, dès les premiers âges du monde antérieurs à Moïse, est la preuve évidente d'une révélation primitive ; ou bien, c'est un culte volontairement consenti par les sociétés respectives, ou qui leur a été imposé par la tyrannie.

884. II. Puisqu'il existe certaines vérités religieuses qui sont naturellement nécessaires à l'ordre et évidentes, la société naturelle pourrait et devrait exiger que ces vérités ne soient pas attaquées, celles-là surtout sur

(*a*) In ipso vita erat. *Joan.* I, 4.

(*b*) Guizot, *Civil. europ* leç. 5, p. 95.

(*c*) Ces matières se trouvent développées dans mon *Esame crit*, *Introd.*, n XIII et suiv.

lesquelles repose tout l'ordre social, comme l'existence d'une providence rémunératrice, l'immortalité des âmes, etc.; la religion sociale, dans l'état purement naturel, serait donc de sa nature une religion *négative* ou *prohibitive*. Que s'il apparaissait un homme se disant envoyé du Ciel, il est évident qu'il serait du devoir de la *personne* constituée en autorité d'examiner ce fait; et si elle le trouve conforme à la vérité, de se soumettre, *pour sa part*, à l'envoyé céleste; mais *comme autorité publique*, elle n'aurait pas *d'elle-même* le droit d'imposer sa croyance à ses sujets; tout ce qu'elle pourrait, ce serait de seconder par la persuasion la mission de l'homme de Dieu. L'obligation de croire serait pour les individus une obligation personnelle qui aurait sa raison dans l'autorité de la Divinité qui parle, et dans les signes par lesquels elle garantirait sa révélation, mais non dans l'autorité publique, qui n'est pas infaillible dans ses jugements.

885. III. Supposons maintenant une société dans laquelle *tous* connaîtraient, par une révélation infaillible, leurs devoirs envers leur Créateur, et les reconnaîtraient comme tels d'un commun accord; je dis qu'une semblable société est *tenue* d'accepter et d'accomplir ces devoirs; elle doit prendre, autant qu'il est en son pouvoir, des mesures pour empêcher qu'on ne détourne ses membres de l'accomplissement de ces devoirs dans l'ordre extérieur. Cette proposition dépend de la *nature* elle-même et de la *fin* de la société. La société est une association d'êtres intelligents (302); elle doit donc procurer à ces êtres et à leur association une perfection toujours croissante (856 et suiv.); or, la perfection des intelligences est la *vérité*, que l'on ne peut trouver en dehors de la religion, ni si étendue, ni si certaine; la perfection de l'association ne peut donc exister sans le *lien* religieux (871), et la société qui possède le trésor de cette *vérité*, de cette *unité*, ne doit pas s'en laisser dépouiller. L'incrédulité ne comprend pas combien la religion révélée est conforme à la raison; elle ne voit pas l'impossibilité qu'il y a de taxer la Divinité elle-même de mensonge quand elle l'a révélée; elle ne se rend pas raison de cette fermeté surnaturelle avec laquelle le catholique y adhère. Voilà pourquoi elle ne peut s'expliquer l'énergie que montre la société chrétienne dans sa croyance, et la sévérité qu'elle déploie contre ceux qui outragent le Dieu qu'elle adore. Quand on quitte la religion et qu'on est encore faible, on réclame à grands cris la tolérance : puis, on se hâte de la refuser aux fidèles, dès qu'on vient à prévaloir.

M. Guizot sort de sa réserve et de sa philosophie habituelles, quand il dit : « qu'à certaines époques, les hommes ont été surtout frappés des droits de cette vérité universelle, maître légitime, au règne duquel ils aspirent; ils se sont flattés qu'ils l'avaient enfin rencontrée, et *dans leur folle confiance*, ils lui ont accordé le pouvoir absolu qui bientôt et inévitablement a engendré la tyrannie. Après l'avoir longtemps subie, l'homme a *vu les droits de la vérité usurpés* par des forces ignorantes ou perverses (*a*). » — Voilà

(*a*) *Civil. franç.*, leç. 12, p. 217. 3e édit. Bruxelles, 1846.

ce qu'a pu voir Luther, mais ce qu'un catholique ne verra jamais; la société catholique professe aujourd'hui la doctrine qu'elle a toujours professée.

A raison de sa *fin*, la société est tenue de procurer à ses membres le bien *matériel* qui facilite l'obtention du bien *honnête* (722); or, la *vraie* religion est du plus haut intérêt même matériel (871); elle est de plus un devoir, et par conséquent un bien honnête (92). Donc, la société doit supprimer dans l'ordre extérieur tout obstacle qui en détourne; l'unité *politico-religieuse* de la société publique a donc son origine dans un consentement *volontaire*, et ce consentement est *obligatoire* en conscience pour chaque individu, à proportion de l'évidence avec laquelle il connaît les divins commandements.

886. Ce raisonnement nous prouve que la société catholique, fondée sur la *fin volontaire* à la révélation divine *infaillible*, est un composé de société *volontaire* et de société *obligatoire* (600). Mais le devoir étant renfermé dans le sanctuaire de la conscience, qui seule nous rend témoignage de l'*évidence subjective*, aucun homme sur la terre n'a le droit (352) d'en forcer l'exécution par une violence extérieure : par conséquent, au point de vue *extérieur*, l'Eglise catholique est une *société volontaire*. Dieu a le droit de punir le défaut de foi intérieure, parce qu'il a celui d'exiger l'assentiment et qu'il est capable de constater le délit de la créature qui le refuse; mais il n'est pas donné à l'homme de connaître l'intérieur, et par conséquent il ne peut pas en punir les erreurs, voilà pourquoi l'Eglise elle-même a, de tout temps, défendu d'user de violence dans la conversion des infidèles.

887. IV. Dans une société où la révélation a été raisonnablement acceptée comme divine, elle devient une véritable *loi sociale* dont la violation est un *délit*. La preuve de cette proposition se tire des principes que nous avons posés dans le troisième livre de cet ouvrage, touchant les sociétés volontaires; nous avons démontré que, dans ces sociétés, il faut créer un consentement artificiel (*a*) qui soit un principe d'unité (629), et que ce consentement constitue le principe fondamental de l'obligation de toute loi (631). Elle se tire encore des considérations que nous avons présentées tout à l'heure (885) sur le devoir de la société par rapport à la révélation reconnue comme divine [CXVI].

Si la société dont nous parlons est *obligée* d'empêcher l'irréligion, si ses membres ont reconnu cette obligation, s'ils l'ont par conséquent ratifiée d'un commun accord, si l'accord dans la ratification constitue *une loi* (623 et 697), au sein des sociétés volontaires; il me paraît évident que, dans une société semblable, la religion devient une loi sociale; il me paraît évident encore qu'un attentat ayant pour but de détruire l'unité sociale, d'affaiblir

(*a*) On voit sans peine que, dans le système catholique, le consentement est lié à l'autorité de l'Eglise, que tous les catholiques reconnaissent comme infaillible : dans toutes les autres associations *spirituelles-superstitieuses*, il se rattachait à des corps de devins, d'augures, etc., auxquels on attribuait le droit d'interpréter le langage de la divinité ; mais comme ces croyances n'étaient pas fondées en raison, elles ne pouvaient pas prêter un appui solide au *droit social* d'unité religieuse.

la sanction qui assure, jusqu'au fond des consciences, l'accomplissement des devoirs, et par conséquent de porter atteinte aux intérêts matériels de tous les associés, qu'un attentat qui tend à ravir à ces derniers le bien suprême de l'intelligence, *la possession paisible de la vérité*, il me semble, dis-je, que tout cela constitue un délit véritable, un délit de la plus haute gravité. Ceux qui, après avoir une fois embrassé la vraie religion, se laissent ensuite amener, par un motif quelconque, à l'apostasie, ont coutume d'alléguer en leur faveur, le prétexte de la mutabilité des jugements et des volontés de l'homme. Mais sans entrer dans la discussion du droit que l'individu peut avoir de repousser l'évidence des vérités révélées, contentons-nous de ne pas sortir des pures considérations du droit social. Or, à ce point de vue, il n'est personne qui ne voie la faiblesse et même le ridicule de semblables allégations, pour peu qu'il veuille les appliquer à d'autres obligations pareilles qui se contractent sans cesse dans la société. Combien n'est-il pas plus ordinaire à l'homme de reconnaître qu'il s'est mépris dans le choix d'une compagne? Or, qui donc oserait, au moins parmi les catholiques, accuser d'injustice la loi de l'indissolubilité du mariage? Mais quels sont les motifs qui rendent la décision dont nous parlons, ferme et irrévocable? Il y en a deux surtout : le premier, c'est de savoir que l'homme a une âme capable de délibération et de choix, et que c'est précisément pour cela, qu'il a le droit de choisir et de s'obliger, tandis que l'enfant ne l'a pas.

Le deuxième, c'est la nécessité sociale : car la société devient impossible, s'il est permis à chacun de révoquer ses promesses sous prétexte qu'il a changé de sentiment. Ajoutez encore à ces raisons l'évidence de crédibilité dont jouit le catholicisme; ajoutez-y la puissance de la grâce auxiliatrice, et vous serez forcé de convenir de l'absurdité de cette objection.

888. Si l'acceptation de la révélation a été *raisonnable* ou fondée en raison, la société a le droit et le devoir de repousser toute innovation; car elle a le droit de prohiber le délit (791 et suiv.), et spécialement celui qui attaque le principe constitutif de la société; ce droit, qui naît, *à l'extérieur*, du consentement volontaire des associés, est même plus fort dans le cas qui nous occupe que dans toute autre matière. En effet, le consentement est *souverainement obligatoire* pour la conscience des individus (886), puisque la *foi* est le premier de tous nos devoirs, le premier des devoirs que nous avons envers Dieu (208 et 228).

Donc, dans ce cas, des châtiments peuvent être infligés (*a*) aux violateurs de la religion, en proportion de la faute qu'ils auront commise; ce ne sera pas évidemment dans le but d'*en faire des croyants* ou *de les rendre pieux par force*, mais pour les empêcher de troubler, par de fausses doctrines ou par le scandale de leur conduite, l'unité religieuse de la société, cet élément d'une haute importance pour la félicité publique.

(*a*) Bien entendu pourtant que le droit et le devoir de punir le délit religieux n'implique pas celui de punir *tout acte* irréligieux; car tout acte irréligieux ne doit pas être considéré comme un *délit*. Nous avons indiqué ailleurs la différence que nous mettons entre le *délit* et la *faute*.

889. V. Supposez que des troubles survenus dans la société, ou des moments de léthargie politique, aient amené de regrettables désertions de la religion publique; supposez qu'une portion considérable de la société se soit soustraite à *tout* lien religieux, la tolérance *politique* (*a*) pourra, dans ces circonstances, être une mesure de *prudence*, et même une mesure *obligatoire* : elle sera une mesure de *prudence*, disons-nous, dans le cas où la culpabilité des apostats paraîtrait mériter quelqu'indulgence ; nous en avons parlé ailleurs (795 et suiv.) : elle sera *obligatoire*, dans le cas où la multitude qui *abandonne* ses croyances n'aurait prêté *aucun* consentement de la volonté personnelle aux devoirs religieux; car alors, la multitude n'aurait pas en ce point contracté d'obligations *politiques* (883). Dans ces circonstances, la même prudence qui conseillerait la tolérance politique, devrait aussi suggérer à l'autorité les moyens de récupérer avec douceur le bien inestimable de l'unité religieuse.

On voit que ces principes seraient applicables, en grande partie, à la société domestique, si nous avions à nous occuper ici des sociétés spéciales; nous faisons cette observation, afin d'indiquer la réponse anticipée à l'objection que l'on pourrait tirer contre nous du défaut de consentement dans les enfants. Mais ce n'est pas ici le lieu d'en exposer toute la force, vu que tout dépend, en cette matière, de l'examen des droits que possède le père sur l'esprit de ses enfants (*b*).

890. Concluons toute cette démonstration par une courte récapitulation.

On ne peut nier que l'action morale de l'homme ne dépende de sa croyance (100), que par conséquent la diversité des croyances n'entraîne avec elle la divergence dans l'action, et que cette divergence, lorsqu'elle arrive à un certain degré, ne cause le dommage et la ruine de la société. Donc, l'autorité est obligée de l'empêcher, du moins lorsqu'elle arrive à ce point.

Il est incontestable que le seul moyen légitime d'unir les intelligences ne soit la vérité, et que la société ne soit tenue de rechercher les moyens légitimes (732); elle doit donc chercher la vérité.

La vérité ne peut être ni trouvée avec plénitude, ni possédée avec sécurité, ni universellement répandue, sans une autorité infaillible (245) : or, nul ne possède l'infaillibilité à moins que Dieu ne la lui garantisse ; la société est donc obligée de se soumettre à l'enseignement divin chaque fois qu'elle peut l'avoir; d'autant plus que cet enseignement est nécessairement un secours accordé aux vérités naturelles, un premier élément de sociabilité

(*a*) Il importe de bien distinguer la tolérance *politique* de la tolérance *dogmatique* et de la tolérance *religieuse*. La tolérance *dogmatique* est un indifférentisme absurde, qui admet la possibilité des transactions entre les diverses opinions (v. l'Introduction); la *tolérance* religieuse est l'opinion de ceux qui soutiennent que ceux-là même se sauvent éternellement qui demeurent obstinément séparés de l'Eglise de Jésus-Christ; la tolérance *politique* ou *civile* est la condescendance de l'autorité sociale qui permet ou ne punit pas le dissentiment manifesté par quelques-uns de ses membres en matière de religion sociale. V. encore à ce sujet Balmès, *Protestant. comp. au cath.*, t. II, c. XXXIV. Louvain, 1846.

(*b*) V. le livre VII de notre *Essai*.

(884) : le Dieu auteur de la révélation ne peut être en désaccord avec le Dieu créateur de la société.

L'autorité n'est pas infaillible par elle-même : elle n'a donc pas le droit de contraindre ses inférieurs à admettre comme évidente la divinité d'une révélation; donc elle n'a pas non plus le droit de lui imposer la foi; elle devra donc propager les vérités révélées par la persuasion.

Ces vérités sont de leur nature un bien inestimable; elles sont une garantie des intérêts temporels, elles sont un lien social; la société qui a le bonheur de les trouver et de les embrasser, doit en défendre la possession; elle doit punir comme un délit antisocial, les attaques dirigées contre ces vérités. Mais si, nonobstant tous les efforts de la société, le sophisme réussissait à détruire ces vérités dans une portion notable de ses membres, dans l'impossibilité où elle se trouve de les contraindre par la force à les embrasser de nouveau, il lui conviendra d'en tolérer les erreurs; mais en attendant elle aura soin de veiller à ce que la perversion ne se propage pas parmi les membres intacts, et elle emploiera les moyens de persuasion pour ramener à la vérité les intelligences égarées (*a*).

891. Ces principes donnent lieu à trois conséquences de la plus haute importance :

I. Ils font voir combien sont peu conformes à la raison les parallèles que certains polémistes établissent entre la conduite que tinrent parfois les souverains catholiques à l'égard des chrétiens *réfractaires* et celle des persécuteurs envers les fidèles, ou des Etats hérétiques envers les catholiques. Qu'un souverain catholique profondément convaincu de la *certitude de sa foi* et du trésor inestimable qu'elle procure à ses sujets dans le temps et dans l'éternité, qu'un souverain catholique prête l'oreille aux réclamations des fidèles contre le scandale, qu'il arrête un apostat dans sa désertion, qu'il l'empêche de répandre son venin, il n'y a là rien que de parfaitement juste et que de raisonnable; ce serait une impiété et une cruauté d'en agir autrement *au grand préjudice* et *au mépris de ses sujets*. Et que l'on ne dise pas qu'il se fait l'arbitre de leur croyance! Non, il se contente de les défendre contre ceux qui voudraient les trahir (*b*). La règle de *leur* croyance, aussi bien que de la *sienne*, c'est, au sein de l'Eglise *infaillible*, la vérité *certaine* qu'ils *doivent* embrasser, lui et ses sujets, et qu'ils ont réellement *embrassée de leur propre mouvement*.

Les persécuteurs, au contraire, se créent eux-mêmes une doctrine, ou d'une absurdité manifeste, ou qu'ils déclarent eux-mêmes être surnaturelle; ils prétendent alors obtenir, de la part des catholiques, un assentiment que ceux-ci n'ont jamais prêté à une apostasie à laquelle ils ne peuvent consentir sans renier leur raison et manquer à leurs serments.

(*a*) Valter, *Université catholique*, t. I, 2e série, 447.

(*b*) Ou, comme le disent ces gens-là, qui voudraient *les éclairer*. Malheureusement *cette diffusion des lumières en faveur des aveugles* se fait d'ordinaire au grand détriment et au mépris des peuples; ceux-ci cessent alors d'être souverains et deviennent les esclaves des *grands hommes* envoyés pour les éclairer. V. dans Balmès (*Le protestant. comparé au cath.*, t. II, c. XXXV) des idées tout à fait conformes aux nôtres.

892. II. La seconde conséquence qui ressort de ce que nous avons dit jusqu'ici, c'est que le système proposé par Romagnosi (*a*), Bentham (*b*) et d'autres publicistes *utilitaires* pour établir la religion dans les Etats, est aussi contraire à la raison qu'au sentiment religieux : l'Etat, disent-ils, a droit à son bonheur : or, pour atteindre ce bonheur, il faut l'unité religieuse ; un Etat doit donc examiner quelle est la croyance qui lui sera la plus utile, et tâcher de réunir dans cette croyance le plus de membres possible : si une religion vraie est utile, une religion utile sera donc vraie.

893. Cette théorie n'est qu'une application du principe fondamental de l'*utilité*, principe que nous avons plus d'une fois réfuté ailleurs (*c*). Dans le cas présent, l'application est plus fausse encore qu'à l'ordinaire, puisqu'on va jusqu'à prétendre que l'homme peut trafiquer de ses devoirs envers le Créateur et qu'il peut s'en faire payer l'accomplissement ; mais, quoi qu'en disent ces étranges moralistes, l'ordre, la justice, la reconnaissance parlent si haut à l'homme de ses devoirs envers le souverain Maître, que, même en faisant abstraction de toute utilité future, nous comprenons facilement l'obligation de vénérer et de bénir Celui de qui nous tenons tout ce que nous sommes.

894. Aussi, cette matière de mettre la religion à l'encan nous paraît contraire au sentiment religieux ; elle est, de plus, contraire à la raison : 1° parce qu'elle suppose que la vraie religion est *toujours utile*, même au point de vue *temporel;* l'utilité du vrai, même au point de vue temporel, est incontestable, quand on la considère *génériquement;* mais dans une foule de cas particuliers, il peut arriver que le *crime* soit plus utile que la *vertu* (*d*).

La condition des Etats est sous ce rapport la même que celle des individus ; bien que la probité soit ordinairement utile à l'individu, dans certains cas, néanmoins, elle lui est matériellement nuisible ; en religion comme en morale, le principe du *calcul utilitaire* est donc contraire à la raison.

895. 2° Parce qu'elle suppose que l'intelligence bornée de l'homme est capable de saisir toute la portée des divins enseignements dans le cours entier des siècles Lorsque Dieu révèle une vérité, il voit toute la suite des conséquences que cette vérité renferme ; nos arrière-neveux les déduiront, et découvriront dans cette vérité un bien immense que leurs ancêtres n'ont

(*a*) *Assunto primo*, § ultim.

(*b*) *Œuvres*, t. I, p. 127. — *Princip. du code pénal*, p. I, c. II. Bruxelles, 1829.

(*c*) Voyez ce que nous en avons dit au livre 1er, c. VI et VII.

(*d*) C'est le principe d'*utilité* qui engagea Henri VIII à s'attribuer la suprématie religieuse en Angleterre ; c'est ce même principe qui poussa un grand nombre de princes allemands à s'emparer des biens de l'Eglise. Sans doute, l'*utilité* était *mal entendue,* même au point de vue temporel. comme le prouvent Cobbett dans ses *Lettres,* et Rubichon dans l'*Influence du clergé, etc.;* mais combien n'est-il pas difficile de persuader celui qui n'est pas convaincu de la vérité du catholicisme ! Henri VIII aurait changé d'idées peut-être, s'il avait pu porter ses regards sur l'avenir ; on ne peut nier cependant qu'il ne soit devenu momentanément plus riche lorsqu'il eut mis la main sur les biens de l'Eglise. Aristide avait des idées plus saines que les utilitaires lorsqu'il s'opposait aux conseils de Thémistocle qui voulait brûler la flotte des alliés.

pu y apercevoir (*a*). Ainsi, prétendre que l'homme peut refuser à Dieu l'hommage de sa foi, et qu'il peut lui reprocher l'inutilité momentanée des dogmes révélés, c'est une sotte arrogance que rien ne justifie.

896. 3° Le système des *utilitaires* peut être comparé à l'absurde théorie qui déterminerait les vérités mathématiques d'après l'utilité qu'on en peut retirer; comme il serait ridicule de dire à un mathématicien : vous devez admettre que deux et deux font quatre, parce que la chose vous est utile; il n'est pas moins absurde de recourir au principe de l'utilité, pour déterminer toute autre vérité de fait ou de raison.

Il faut donc que l'Etat, aussi bien que l'individu, arrive à la connaisssance de la vérité en matière de religion par les moyens ordinaires; quand il l'aura connue, il faut qu'il la défende par les moyens et dans les limites que sa nature lui prescrit; son bonheur, alors, sera la conséquence nécessaire de l'ordre et de la justice, conformément à cette parole infaillible : *cherchez le royaume de Dieu et sa justice, et vous aurez encore les biens temporels par surcroît* (*b*).

897. III. Une troisième conséquence, résultant de nos principes, c'est le droit de censurer les opinions, et par conséquent de réprimer celui qui les propage, soit par la parole, soit par la presse (*c*).

Le droit de censure a donné lieu à beaucoup d'exagérations, tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, parce qu'on l'a rarement examiné à la lumière des vrais principes. Le système qui ne voit que la *raison d'Etat*, veut que les souverains qui sont infaillibles *de fait*, le soient aussi *de droit;* un autre système prétend, au contraire, contenir le droit de propager le faux *par le pur amour de la vérité :* les deux systèmes ont sacrifié les droits réels pour se maintenir en possession de droits chimériques. Recourons aux principes pour en faire jaillir la vérité.

898. Il est incontestable qu'il a toujours existé parmi les hommes quelques vérités *certaines* que la raison naturelle est capable de démontrer *à l'évidence;* on ne peut nier que ces vérités ne constituent la base de toute société : ces vérités peuvent donc avoir toutes les conditions voulues pour qu'une nation puisse et doive les accepter et les défendre (884).

899. Mais ces vérités sont naturellement en fort petit nombre : à peine le raisonnement commence-t-il à vouloir les sonder, à en chercher les fondements qu'il s'embarrasse, et finit quelquefois par les perdre, à moins que

(*a*) Donnons un exemple : la philanthropie moderne avoue que la religion du Christ a aboli l'esclavage, et cependant le christianisme a prêché l'obéissance aux esclaves. Qu'aurait dit un *utilitaire* à Pierre ou à Paul prêchant la soumission à ces infortunés? — Votre doctrine a pour but de perpétuer et de river les chaînes de la servitude; l'*insurrection est*, pour les esclaves, *le plus sacré des devoirs*. Qui des deux a donc connu l'utilité véritable, Spartacus ou Jésus-Christ? Au t. I de son ouvrage, *Le protestantisme comparé au catholicisme*, Balmès prouve que c'est à l'esprit du catholicisme que le monde est redevable de l'abolition réelle mais prudente de l'esclavage.

(*b*) Quærite primum regnum Dei et cætera adjicientur vobis. *Matth.* VI, 33.

(*c*) V. *Esam. crit.*, p. I, c. VII; voir aussi la belle dissertation sur la *Liberté de la presse*, publiée à Modène par le chevalier Cavazzoni Pedersini.

la foi ne vienne à son aide (245 et suiv.). D'un autre côté, l'autorité n'étant pas infaillible, ne peut raisonnablement s'attacher à aucune des nombreuses conséquences sur lesquelles les philosophes varient, tout en partant des mêmes principes. Elle se trouve donc dans l'alternative, ou d'interdire tout raisonnement, comme le fait le Coran, ou de choisir au hasard une opinion à la manière des païens, ou de les permettre toutes d'après les principes de la tolérance absolue. Les deux premiers partis sont contraires à la raison et par conséquent à la nature. Le troisième semble le moins déraisonnable, mais il est également funeste ; en permettant la discorde des intelligences, il réduit la société à n'être plus qu'une union purement matérielle, qui sera obligée de trouver son unité dans la force physique, puisque la force morale lui fait défaut ; la force morale n'a point de base solide en dehors de la vérité, qui est le *titre du droit* (343). La tolérance absolue réduit donc l'autorité sociale à chercher son unique appui dans la force brutale et à devenir tyrannique, comme l'est plus ou moins, de fait, tout gouvernement où les principes, par le défaut de solidité, sont incapables de créer une obligation de conscience, et d'établir un droit *inébranlable*.

900. Supposons maintenant qu'une lumière d'en haut fasse découvrir aux hommes de nouveaux dogmes des vérités surnaturelles ; supposons que cette autorité supérieure se charge de veiller elle-même sur le dépôt de ces vérités, et empêche ainsi les intelligences de déduire de ces vérités des conséquences erronées qui pourraient corrompre la morale et infecter la société ; supposons que les individus associés reconnaissent la divinité de l'envoyé du Ciel, et qu'ils consentent, comme c'est leur devoir, à recevoir sa direction infaillible ; il est de toute évidence qu'alors la tolérance des erreurs contraires répugnera essentiellement aux obligations qu'impose la conscience, et aux intérêts de l'unité sociale. Cependant l'obligation pourrait, *dans certains cas*, être suspendue par le fait de l'ignorance invincible de quelques individus ; mais l'intérêt de l'unité sociale et du bien commun ne peut céder devant les incertitudes et les hésitations d'un petit nombre d'individus. Ainsi donc, dans l'hypothèse d'une société éclairée d'une lumière surnaturelle et qui arrive de cette manière à la connaissance infaillible des vérités morales, il est évident que cette société ne peut tolérer la liberté absolue de publier des opinions contraires à la religion qu'elle croit évidemment divine.

901. Concluons. Toute société a le droit de s'opposer à la démolition des premières vérités naturelles ; à défaut d'une révélation évidente, elle ne peut protéger efficacement d'autres dogmes positifs ; mais quand la révélation vient à son aide, alors elle a le droit et le devoir de procurer l'unité des intelligences en s'efforçant de les y soumettre, et de défendre toute manifestation de sentiments contraires [XCVII]. Le droit de censure appartient essentiellement à une société qui a embrassé une doctrine religieuse déterminée en matière de dogmes positifs ; il appartient à une société qui professe publiquement sa dépendance de la révélation ; dans toute autre société, la censure religieuse est une institution tyrannique, parce qu'elle

est contraire à la raison. C'est là ce qui donne souvent aux arguments en faveur de la liberté absolue de penser et de parler une certaine apparence de vérité. Ceux qui les font valoir, tombés qu'ils sont, pour leur malheur, dans l'infidélité, ne peuvent trouver au sein de la société humaine ni dans la raison, un principe qui légitime la censure religieuse. Ils ne la trouveront pas, puisqu'ils n'admettent pas que la société politique doit croire au christianisme, et qu'elle y est strictement obligée par les engagements qu'elle a pris dans le saint baptême (*a*).

902. La théorie que nous venons d'exposer suppose que dans les Etats catholiques, la censure religieuse est exercée ou du moins surveillée par l'autorité religieuse qui est considérée comme l'organe de la vérité, c'est-à-dire par l'Eglise, et par ceux qui en connaissent et en vénèrent les enseignements; l'argument que l'on tire d'ordinaire, en faveur de la liberté *absolue* de la parole et de la presse, de l'utilité des discussions pour éclaircir la vérité est un argument assez frivole, quand on dit que *du choc des vérités doit jaillir la lumière*. Quand même cet aphorisme serait vrai, on l'applique ici mal à propos : celui qui admet comme révélée par Dieu une vérité quelconque, n'a pas besoin d'éclaircir cette vérité; il la connaît déjà d'une manière infaillible, il ne doit pas la livrer au hasard des disputes humaines. Mais cet aphorisme est contraire à la raison; il est dangereux et funeste.

Généralement dans les sciences métaphysiques et morales, les discussions abstraites qui s'appuient sur la seule raison, loin d'éclaircir la vérité, augmentent plutôt le doute et l'erreur [LXXII]. D'ailleurs, il peut arriver souvent que l'intelligence du défenseur de la vérité soit inférieure à celle de son adversaire; une mauvaise défense peut, dans ce cas, trahir la plus sainte des causes. Au surplus, tant que l'on dispute il y a doute; or, la société ne peut s'arrêter dans le doute : elle ne saurait plus comment diriger sa marche. Que l'on permette donc aux opinions physiques, chimiques et astronomiques de s'entrechoquer tant qu'elles voudront; en ces matières le doute ne change rien au cours de la nature. Mais on peut toujours, et quelquefois même on est tenu de protéger l'action libre, l'action morale de l'homme contre l'erreur et le doute, contre les causes certaines d'égarement ou de léthargie morale, et de guider vers sa fin celui qui est *la cause véritable* de sa propre opération.

(*a*) Nous recommandons à nos lecteurs l'*Encyclique* de Grégoire XVI, du mois d'août 1832; le Souverain Pontife désapprouve hautement la liberté *absolue* de la pensée et de la parole : les doctrines de ce grand Pontife méritent d'être méditées; nous en avons parlé dans notre *Esam. critico.* p. II, append., p. 575 et suiv. On peut consulter à ce sujet les *Cas de conscience* sur les libertés politiques, par Mgr Parisis, évêque d'Arras. Paris, Lecoffre.

§ 2.

DU PERFECTIONNEMENT DE L'INTELLIGENCE PAR RAPPORT A LA CONNAISSANCE DES BIENS PARTICULIERS.

SOMMAIRE.

903. Double problème. — 904. De l'instruction dans ses rapports avec l'ordre civil; — 905. perfectionnement de l'intelligence; — 906. connaissance des personnes, — 907. de leurs droits, — 908. de la matière des droits, — 909. des lois. — 910. Règles morales. — 911. Obligation de promouvoir la perfection des facultés spéciales; — 912. d'où elle dérive; — 913. ses règles proportionnelles. — 914. Obligation de promouvoir universellement l'instruction élémentaire. — 915. Dangers que peut causer l'universalité de l'instruction supérieure. — 916. Nécessité d'un système mitoyen; son idée. — 917. Résumé. — 918. De l'instruction technique. — 919. La société doit la promouvoir.

903. L'intelligence remplit dans l'homme une double fonction : elle lui fait connaître le vrai qui est son objet naturel et au moyen de cette connaissance, elle règle la volonté et toutes les autres facultés qui dépendent de la volonté (368 et 371); la société doit, sous ce rapport, procurer à l'individu deux avantages : elle doit l'aider à connaître la vérité, pour autant que la vérité est, *de sa nature*, un bien de l'esprit, et qu'elle peut être nécessaire à l'individu, afin que celui-ci puisse mieux veiller à ses propres intérêts et les défendre au besoin. Nous pouvons donc nous poser deux questions à résoudre :

1° La société est-elle tenue de procurer à tous ses membres le développement illimité de l'instruction scientifique, littéraire, technique?

2° La société est-elle tenue de faire en sorte que tous connaissent leurs droits, leurs intérêts et leurs relations, afin que tous aient le moyen de se maintenir dans la possession de ce qui leur appartient?

La première espèce d'instruction, nous pouvons l'appeler instruction *spéciale;* nous pouvons donner à la seconde la dénomination d'instruction *civile.*

904. La seconde question est à peine une question, tant la solution est évidente : on ne peut contester qu'il ne soit du devoir de la société de protéger l'intelligence de ses membres contre l'injustice, la fraude, l'erreur et l'ignorance, contre tous les éléments qui s'attaquent aux premiers principes de l'opération humaine; si l'homme est obligé de procurer à son semblable le bien de la *vérité* (368), en tant que ce bien est un moyen pour atteindre sa fin, cette obligation sera évidemment plus étroite pour la société, destinée qu'elle est par le Créateur à être la protectrice des individus pour qu'ils atteignent tous la fin du bonheur temporel (724).

L'existence de ce devoir est donc hors de toute contestation; mais la *manière* dont la société peut le remplir, dépend du degré de perfection que

la société a atteint; c'est pourquoi nous avons plutôt regardé ce devoir comme un devoir de *perfectionnement* que comme un devoir de *protection.* Quand la société restreint son action de manière à ce que chacun puisse être sur la trace pour arriver à la vérité, elle ne fait rien ou presque rien pour l'individu; car l'homme qui n'est pas empêché par la violence, veut connaître la vérité, et il s'efforce de la connaître, surtout quand il s'agit d'une affaire qui l'intéresse.

905. Le grand avantage que nous procure la civilisation, et cet avantage est d'autant plus grand que la civilisation est plus avancée, c'est de nous montrer la vérité partout, c'est de nous la faire voir comme gravée, pour ainsi dire, sur tous les murs de l'édifice social; l'erreur alors serait presque impossible : mais c'est là un idéal que la faiblesse humaine ne peut réaliser. Déterminer jusqu'où doit aller, en cette matière, la protection de la société et de l'autorité, est chose difficile sinon impossible; car les générations actuelles ne peuvent connaître les perfectionnements ultérieurs des générations futures. Qu'il nous suffise d'indiquer brièvement les moyens que les sociétés civilisées peuvent mettre en œuvre de nos jours; nous verrons par là les biens dont nous leur sommes redevables, ainsi que les espérances qu'elles nous donnent pour l'avenir. Nous pourrons, de cette manière, déterminer quelques-unes des lois morales de l'instruction publique.

906. L'habileté plus ou moins grande que nous déployons dans nos affaires dépend, en grande partie, de la connaissance plus ou moins étendue que nous avons de nos relations personnelles, de nos droits réels, de leur matière, des lois à observer dans leur usage. Une société parfaite peut nous garantir la connaissance physique et la connaissance morale des *personnes*, de différentes manières :

1° Par les nombreuses mesures de prévoyance qui rendent authentiques la naissance, le domicile, la profession, les alliances matrimoniales, etc.; 2° par la publicité des sentences judiciaires, des peines et des récompenses, par des signes d'infamie, tantôt effaçables, tantôt indélébiles, etc.; 3° par les distinctions honorifiques, qui sont l'indice ou de services rendus à la société, ou d'une certaine autorité, ou d'une certaine aptitude; tels sont les titres, les devises, les écussons des familles nobles, les décorations, les médailles, les patentes, les brevets et mille autres stimulants de l'honneur : ambitionnées d'ordinaire par ceux qui ne les méritent pas, et ravalées souvent par ceux qui ne les obtiennent pas, toutes ces distinctions sont loin d'être, dans l'intention du pouvoir social, un simple appât offert à la vanité; elles doivent engager à bien faire et être en même temps un témoignage du mérite et de la capacité des citoyens.

907. Pour nous éclairer sur *nos droits*, nous avons la connaissance des lois et des jugements civils, par lesquels la société déclare où est le droit, *jus dicit*; nous avons en outre toutes ces nombreuses mesures de prévoyance sociale contre la fraude des hommes et les injures du temps : la garde des documents, la conservation des archives, des hypothèques; les actes notariés, scellés, timbrés; les formalités, les témoignages, les registres, etc.

908. Mais il ne nous serait d'aucune utilité de connaître les droits, si nous pouvions être induits en erreur sur leur matière : si l'habileté des fripons fait jouer toutes les ruses pour nous tromper et nous duper, la vigilance sociale doit aussi se perfectionner pour nous détromper. Les cartes topographiques, les gardes champêtres, le cadastre, les arpenteurs publics, les bornes, etc., nous assurent la connaissance des propriétés, cette base première de la richesse ; les mesures, les contrats de vente, les sceaux apposés, les priviléges et les brevets concédés, nous rassurent au sujet des ruses de l'industrie ; les banques publiques, le coin monétaire, les tarifs de tout genre, l'unité des poids et des mesures, etc., sont autant de moyens établis par la société, afin de faciliter à chacun la connaissance de la matière sur laquelle il veut exercer son action ; le commerce social exige encore les communications matérielles entre les individus, et ces communications croissent en raison directe de la perfection sociale. Voilà pourquoi, dans les sociétés déjà plus compliquées, l'autorité nous renseigne avec soin et sur le nom des voies urbaines, et sur la direction des grandes artères, et sur la distance précise d'un lieu à un autre ; il y a, de plus, les journaux destinés aux différentes communications, religieuses, scientifiques, politiques, industrielles, commerciales : il y a là, de nos jours, comme une école publique qui, bien dirigée, peut devenir un enseignement utile et un instrument efficace, pour le développement des intérêts matériels et des intérêts moraux.

909. Il importe surtout à l'individu de connaître par quelles voies et d'après quelles règles la société pourra lui venir en aide et lui faire obtenir le bonheur ; les sociétés civilisées tâchent, dans ce but, de faciliter à chacun de leurs membres la connaissance des lois sociales ; nous examinerons ce point particulier avec plus d'étendue, en traitant du pouvoir *législatif* dans le livre suivant.

910. Les quelques notions que nous venons de donner sur l'instruction *civile*, nous permettent déjà de tracer les règles morales que la société mettra en pratique. La société doit promouvoir cette instruction : plus cette instruction sera exacte et répandue, plus la société se perfectionnera au point de vue temporel. Cette instruction doit être *complète*, *claire*, *courte*, *facile*; car elle doit faire en sorte que chacun puisse connaître *tous* ses droits, *tous* ses devoirs, etc., les connaître sans équivoque et sans doute, les connaître *en peu de temps*, *avec facilité*, et par suite sans dépenses inutiles, sans le secours d'une érudition profonde, etc.

911. Examinons maintenant quelle doit être l'instruction *spéciale* dans une société. — Faut-il donner un développement illimité à l'instruction scientifique, littéraire, technique? présentée sous cette forme générale, la question ressemble à cette autre question : l'homme est-il tenu de développer toutes ses facultés propres [VIII]? Si ce devoir individuel n'est pas imposé à l'homme, on pourra légitimement conclure que la société elle-même n'est pas obligée de promouvoir, chez tous les individus, l'instruction spéciale dont il s'agit.

912. Mais il faut faire attention ici à la nature de la société publique; quand on applique à la société le grand principe des sciences morales, le principe de la *raison finale* (*a*), on voit qu'il faut être très-circonspect en comparant les lois morales de la société à celles de l'individu : l'individu agit essentiellement *pour lui-même*, dans l'ordre *spirituel* surtout; il faut, par conséquent, que le bien infini soit le but direct de ses tendances (36) : ne vivant que peu d'années sur la terre, il est incapable d'embrasser, par lui *seul*, l'immense étendue de la science possible et de l'action réalisable. Il ne doit donc développer dans sa personne que les seules forces qui, dans les circonstances personnelles où il se trouve, peuvent lui être utiles à l'acquisition du bien infini : la fin détermine ici l'opération.

La société publique, au contraire, a essentiellement pour but immédiat (724) le bien temporel; elle ne peut déterminer les circonstances dans lesquelles chacun doit se trouver; mais par le fait de la multitude des associés divers, elle est en état de pourvoir aux besoins divers que créeront les circonstances différentes, dans lesquelles chacun des associés pourra se trouver un jour (768). Elle devra donc faire en sorte que toutes les professions *utiles* soient exercées, afin de venir en aide à tous les individus, et que chacune de ces professions acquière un degré de perfection toujours croissant, afin de pouvoir apporter ainsi un concours de plus en plus efficace, pour le but qu'elle se propose.

913. D'ailleurs, pour obtenir dans toutes les professions des progrès égaux, il n'est pas nécessaire que la société leur donne à toutes une égale assistance; le secours ici doit être proportionné 1° à l'*utilité* des facultés que les professions respectives développent, et cette utilité doit se mesurer, non par les divertissements qu'elles procurent à la société, mais par la perfection sociale qui en résulte (452); 2° il doit être proportionné aux *difficultés* que présentent ces professions, soit à raison de la multiplicité des essais nécessaires, soit à raison des efforts combinés, soit à raison du temps et des frais requis pour y réussir, soit surtout à cause de la répugnance qu'on pourrait rencontrer de la part des passions et des intérêts, 3° il doit être proportionné aux *moyens* dont la société peut disposer : dans les temps d'abondance, elle fait des dépenses qui seraient imprudentes et même *injustes*, lorsqu'elle voit ses membres en proie à la faim, ou surchargés de travaux; ces dépenses seraient *injustes*, parce qu'on ne peut refuser à l'indigence ce que l'on donne avec profusion au luxe; on ne peut forcer le pauvre à se priver de nourriture pour contribuer aux divertissements du riche (742) (*b*).

914. Ainsi, le perfectionnement de la société exige qu'on favorise, sous certaines conditions, le progrès de toutes les facultés humaines : mais faut-il également faire participer *tous* les membres de la société à ce développement progressif? Il y a de certaines notions élémentaires qui, *de leur*

(*a*) Voir plus haut, liv. I, § 94.

(*b*) V. l'*Esam. crit.*, p. II, c. III, § 4, et c. IV, § 3 et suiv.

nature, sont accessibles et utiles à tous, comme par exemple, la lecture, l'écriture, l'orthographe, les éléments du calcul, etc.; il peut se faire que les hommes abusent même de ces notions, mais ce n'est pas là un motif suffisant pour priver le grand nombre d'un avantage aussi évident : faudrait-il ne pas apprendre à parler parce que tant d'hommes abusent de la parole?

915. D'autres connaissances ne sont nécessaires qu'à un petit nombre; elles sont difficiles, abstraites, et tout à fait inabordables à la plupart des hommes; vouloir les populariser, c'est demander l'impossible au grand nombre; c'est créer une foule de membres inutiles à la société, en leur faisant sacrifier les avantages certains qu'ils pourraient se procurer autrement. Le travail des mains suppose des habitudes et des tempéraments fort différents des exigences que réclament les travaux de l'esprit. Si vous donnez pour seule occupation à un grand nombre d'associés de s'appliquer à ces derniers travaux, vous les mettez dans l'impossibilité de supporter le travail du corps. Et cependant, comment nier que la société ait besoin de plus de bras que de têtes? que d'ouvriers ne faut-il pas pour exécuter les plans d'un seul architecte! Il y aurait donc de l'imprudence à vouloir populariser *outre mesure* les sciences les plus relevées; on nourrirait, dans la plupart des hommes, l'oisiveté, la misère et la turbulence; on perdrait une foule de bras utiles et nécessaires, sans pour cela gagner des têtes; supposé même qu'on en gagne quelques-unes, elles seront bientôt en nombre excessif et, par suite, à charge à la société.

916. Autre chose est donc de *ne pas répandre universellement* l'instruction supérieure, autre chose d'*en priver les intelligences* les plus *élevées* et les plus *rares*, dont la perte constituerait un vrai dommage pour la société. Ceux qui gouvernent ne manquent pas de moyens pour discerner le génie au milieu de la foule des hommes médiocres; de tout temps, on a vu sortir du fond des cabanes et des ateliers des Sixte V et des Ximenez, et, sous ce rapport, le caractère de la société chrétienne, de l'Eglise, est éminemment propre à découvrir le vrai mérite partout où il se trouve. L'Eglise est une monarchie, mais une monarchie fondée sur le principe de la plus parfaite égalité de tous les fidèles au pied de la croix; elle ouvre à tous ses enfants les voies de la science et la route des honneurs; elle unit ainsi à la solidité de l'*unité* la plus compacte les avantages d'une démocratie très-populaire et ceux d'une aristocratie élective (543 et suiv.) (*a*).

917. Nous pouvons donc prendre l'Eglise pour modèle, et dire qu'une société sera d'autant plus parfaite que l'instruction élémentaire y sera plus répandue, et la haute instruction plus accessible aux intelligences d'élite et plus inabordable aux esprits vulgaires. Remarquons que ces mots *études élémentaires*, *hautes sciences*, sont des termes relatifs à l'état de chaque société, au progrès des sciences que l'on y enseigne et au siècle dans lequel elle vit : telle science que l'on étudie aujourd'hui dans les éléments eût été, au moyen âge, une connaissance merveilleuse.

(*a*) *Esam. crit.*, p. II, § IV, *Docilita dei governati.*

918. Ce que nous disons de l'instruction *scientifique* et *littéraire* peut, en grande partie, s'appliquer à l'instruction technique ou industrielle, dont les développements exercent une assez grande influence sur le perfectionnement *moral* de la société, et une influence très-considérable sur son perfectionnement *matériel*. Ce développement frappe tout d'abord les regards d'un observateur étranger (*a*). Ce n'est pas le lieu ici d'examiner les moyens qui peuvent servir au perfectionnement des arts, ni de voir s'il est plus utile de laisser les arts et métiers se développer dans leur indépendance, ou de les réunir en corporations ; si les priviléges peuvent les favoriser et dans quels cas ; s'il faut exiger des patentes et sous quelles conditions, etc. : tous ces points sont du ressort des écrivains pratiques qui étudient surtout l'ordre matériel.

919. En nous restreignant à l'ordre moral, nous nous contenterons de faire observer qu'outre le devoir du perfectionnement matériel imposé à la société, il y a encore une obligation tres-étroite à remplir, en vertu de la loi d'humanité que prescrit le droit hypotattique (707) ; ce devoir, c'est celui de remédier à la négligence honteuse et dénaturée de tant de parents qui, oubliant la première de leurs obligations, celle de l'éducation de leurs enfants, les habituent à l'oisiveté, à la misère et au crime. Il est du devoir d'un père de procurer à ses enfants un genre de vie adapté à leur position ; il est du devoir de l'autorité supérieure de remédier aux errements de l'autorité subordonnée ; il est du devoir de l'autorité civile de veiller à ce que chaque enfant reçoive une instruction convenable, du moment que se développeront en lui les premiers germes de la raison et de la force. Que si le père n'y pourvoit pas, il ne sera jamais permis, il est vrai, à l'autorité civile de prendre la direction de la famille (701) ; mais elle n'en a pas moins l'obligation, comme tenant la place de ce père suprême dont dérive toute paternité, de réveiller les parents de leur léthargie et de forcer un père dénaturé à se conduire en père et non pas en tyran à l'égard de ses enfants. Si la société doit étendre sa prévoyance sur les infortunés qui sont incapables de pourvoir par eux-mêmes à leurs besoins, elle devra, à plus forte raison, veiller sur les innocentes créatures qui, loin de pouvoir se suffire à elles-mêmes, sont hors d'état de connaître leur malheur, et se verront peut-être réduites un jour à choisir entre l'oisiveté et le crime, entre la faim et l'échafaud ! Voilà sous quel point de vue l'instruction industrielle et technique est, à mon avis, un très-grand bien et, par suite, un devoir moral de la société. Dans l'accomplissement de ce devoir, la société doit respecter, à la fois, et les droits de l'autorité paternelle et la liberté des enfants ; elle ne peut les contraindre à embrasser une profession déterminée, si ce n'est dans certains cas, que nous ferons connaître quand nous parlerons de l'éducation (*b*). En résumé, elle doit remplir le rôle d'un père et, par conséquent, agir avec le cœur et les droits d'un père.

(*a*) On peut lire à ce sujet J.-B. Say, *Economie polit.*, t. III, c. VII, § 3.
(*b*) Voir liv. VII, c. 2.

ARTICLE III.

PERFECTIONNEMENT DE LA VOLONTÉ SOCIALE.

§ 1.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

SOMMAIRE.

920. Importance du sujet. — 921. Moyens qui pourront mouvoir les volontés, nonobstant la liberté dont elles jouissent. — 922. Définition et division de l'*éducation civile*.

920. Le but suprême de la société humaine est la félicité temporelle subordonnée au bonheur éternel (724 et suiv.); il s'ensuit que la société est tenue de perfectionner la volonté de ses membres avec tout le zèle dont elle est capable; c'est la volonté, en définitive, qui est le siége de la perfection humaine (42); c'est la volonté bien ordonnée qui peut atteindre au vrai bonheur (41). Aussi, l'art qui tend à rendre l'homme heureux, doit surtout diriger tous ses efforts vers le perfectionnement de la volonté. La société, par conséquent, ou ce qui revient au même, l'autorité sociale (729), doit faire de cet art son étude principale; c'est vers ce but qu'elle doit diriger tous les autres moyens dont dispose la politique humaine.

921. Mais l'autorité ne pourra exercer cette influence sur les volontés *libres*, qu'en leur imprimant un mouvement conforme à leur nature. Or, la volonté ne peut se mouvoir, que par une connaissance préalable (159); elle doit par cette connaissance se mouvoir vers le bien convenable (20); elle se meut vers ce bien avec d'autant plus de force, qu'elle est plus vivement excitée par l'imagination et les passions (152); et celles-ci, si on ne les dirige et réprime à temps, entraîneront presque toujours la volonté dans un précipice (156). Parmi tous ces principes de mouvement, bien des moyens d'influence se présentent à l'autorité sociale; ces moyens ne sont pas de nature à la rendre maîtresse absolue des volontés récalcitrantes, mais, en les employant avec prudence et d'après les circonstances, ils finiront par obtenir de la volonté un assentiment *libre* et néanmoins *certain*. Ces principaux moyens sont l'intelligence, l'imagination, les passions et les sens : ces facultés agissent d'après des lois nécessaires (58 et suiv.), du moment qu'elles sont en présence de leur objet; l'autorité pourra donc, en leur offrant différents objets, les déterminer à attirer la volonté vers le but auquel elle veut la conduire.

922. La politique, l'art qui perfectionne la volonté ou l'*éducation civile*

des peuples, pourra donc être définie : l'art de présenter publiquement aux individus associés, à leur intelligence, à leur imagination, à leur sensibilité, des objets qui soient capables d'exciter la volonté à embrasser le bien honnête et de l'y amener par une sorte de sensibilité morale. Cet art peut être envisagé dans sa partie *positive*, lorsqu'il présente ces objets, et dans sa partie *négative*, lorsqu'il écarte les objets contraires. Après avoir considéré cet art en lui-même, il conviendra de jeter un coup d'œil sur les objets touchant lesquels les volontés doivent régler leurs tendances et se perfectionner.

§ 2.

MANIÈRES DE PERSUADER LA PRATIQUE DU BIEN, EN LE PRÉSENTANT A L'INTELLIGENCE, A L'IMAGINATION, A LA SENSATION.

SOMMAIRE.

923. Culture *négative* de la volonté; culture *directe* et *positive*, par voie d'autorité et par voie d'évidence. — 924. La nécessité de la persuasion n'est pas une indépendance absolue, — 925. comme l'ont voulu quelques sophistes. — 926. Elle doit être unie à l'autorité. — 927. Culture *indirecte*, son efficacité. — 928. Pour que l'harmonie des volontés puisse exister, le souverain doit être investi du pouvoir judiciaire qui crée une véritable obligation pour les sujets. — 929. Culture de l'imagination et de la sensation. — 930. Enlever au crime ses attraits, fournir au peuple des délassements innocents. — 931. Usage des récompenses, — 932. quand il est bon ; — 933. 1re règle générale : la proportion des récompenses ; 2me règle : le fonds des récompenses.

923. Les règles que nous avons établies dans l'article précédent, au sujet du perfectionnement civil de l'intelligence et des droits qu'a la société contre l'erreur, sont destinées, en grande partie, à détourner l'homme du mal par la voie de la raison. La rectitude du jugement est le moyen le plus sûr, et en même temps le plus suave, d'obtenir l'adhésion au bien : or, les jugements peuvent être rectifiés, ou par voie d'autorité, ou par voie de raisonnement. Lorsque le principe de l'obéissance sociale est solidement établi dans tous les membres de la société, lorsque tous se soumettent à l'autorité publique, en la considérant comme la représentation de la Majesté divine, lorsque ce principe repose sur la conviction profonde qu'ont tous les associés du mal que l'anarchie causerait à la société ; on obéit alors *parce qu'on le doit*, et cette obéissance est suffisante pour former le lien principal de la société. Mais, quand celui qui gouverne réussit, en outre, à faire comprendre à toutes les intelligences la droiture, l'utilité, la nécessité de ses commandements, alors la volonté redouble d'énergie ; elle voit avec évidence non-seulement le *bien de l'obéissance* en général, mais encore *le bien qu'elle obtiendra par tel et tel moyen particulier*. Dans les hasards

de la mer, dans une bataille, on obéit au pilote, on obéit au général, parce qu'il le faut, parce qu'on sait que le salut dépend de l'unité de l'action commune : mais l'obéissance acquiert une nouvelle énergie, lorsque la confiance en celui qui commande est sans bornes, lorsque l'on comprend parfaitement toute la sagesse de ses ordres.

924. Le grand art de ceux qui gouvernent est de persuader à leurs sujets la sagesse de leurs ordonnances (732). Mais il y a ici un écueil à éviter : c'est de paraître mendier l'assentiment du peuple, et de présenter ainsi cet assentiment comme uniquement fondé sur les raisons qu'on leur propose. Ce serait là ébranler l'*autorité*, qui doit s'imposer d'elle-même; ce serait s'exposer à obtenir du seul *raisonnement*, un appui *très-incertain*, une obéissance très-chancelante. Les lois les plus justes sont parfois motivées par des raisons à peu près inaccessibles au vulgaire, soit à raison de la faiblesse de l'intelligence du peuple, soit à raison de certaines dispositions fâcheuses dans lesquelles il se trouve.

925. Rappelons-nous que par *autorité souveraine*, nous entendons la personne, soit physique, soit morale, qui est en droit de gouverner la nation. Or, nous disons que l'autorité souveraine doit commander *principalement* en vertu de son droit, mais quand une assemblée a voix délibérative dans un gouvernement, elle a sa part d'autorité, et son vote n'est pas appuyé sur le droit de celui qui propose la loi, mais sur les motifs qui la rendent convenable. De là vient qu'au siècle dernier, lorsque les peuples commencèrent à se regarder comme *essentiellement* souverains, toute loi dut être appuyée sur des *considérants*, et non plus sur l'autorité de celui qui gouvernait : le roi n'était plus que le simple exécuteur des volontés populaires, il n'était plus que le *pouvoir exécutif*.

926. Pour notre part, nous prenons dans cette question, comme dans toutes les autres, une route intermédiaire entre les deux extrêmes. Bien qu'il nous semble *louable* de porter la persuasion dans les intelligences (923), nous ne croyons pas que cela soit toujours nécessaire; c'est parfois une mesure dangereuse et impossible, *surtout* quand il est question d'ordonnances et de décisions toutes particulières. Le langage de la persuasion aura plus de poids, et pourra être employé avec plus de facilité et d'utilité dans les règlements généraux et constants, que l'on désigne sous le nom de *lois* [XCVIII] : celui qui considère un objet sous sa forme abstraite, dépouillé qu'il est des préoccupations de l'intérêt, se trouve plus en état d'écouter les prescriptions manifestes de la raison, ce qui est plus difficile quand il s'agit d'ordres particuliers, dans une situation toute concrète.

927. A cette instruction que nous pouvons appeler instruction civile *directe*, on peut ajouter l'instruction *indirecte* que les gouvernants procurent aux gouvernés, par l'entremise de mille plumes et de mille bouches, lorsqu'une société se croit en possession de la vérité, et prohibe toute doctrine qui lui est *incontestablement* contraire. Alors, les journaux, les théâtres, les écoles, les solennités publiques, les monuments, etc., toutes

les voix, tous les échos de la société parlent le même langage ; alors il est impossible que le peuple, même le plus inculte, ne finisse par se pénétrer des mêmes idées, des mêmes sentiments. La France nous a montré comment tout un peuple est quelquefois subjugué par une doctrine et contraint de mordre le frein de l'erreur (*a*). Il est vrai que l'erreur étant essentiellement contraire à la nature humaine, et son joug essentiellement tyrannique, son triomphe sera toujours éphémère; les sophismes finissent à la longue par être aperçus, et la tyrannie par être renversée. Quand, au contraire, une société est fortement imprégnée d'idées vraies, qui ont pour elle et la protection de l'autorité et le sentiment public, alors la vérité exerce une domination irrésistible sur les intelligences et soumet toutes les volontés à son joug aussi doux que léger.

928. Cependant, par un effet de la faiblesse humaine et de la nature de la société, la perfection et la solidité de ce bel ordre, de cette parfaite harmonie, se trouvent constamment mises à l'épreuve. La société mettant en relation de nombreuses intelligences qui sont toutes en possession de droits divers (355 et suiv)., il arrivera que ces droits auront une évidence plus ou moins grande les uns que les autres, d'après l'évidence absolue et relative, plus ou moins grande des vérités sur lesquelles chaque droit est basé (343).

Cette diversité des jugements à l'égard des droits individuels, pourrait occasionner une continuelle variété et une contradiction incessante dans les volontés et dans l'exécution, même entre des hommes qui ont une parfaite droiture de cœur; chacun, sans avoir tort, peut vouloir que toutes les volontés se soumettent au droit tel qu'il le connaît, le droit étant un pouvoir *irréfragable* selon la raison (350).

Si l'autorité sociale a pour mission d'unir les volontés, elle est donc tenue de déterminer les droits, de manière à ce qu'aucune des volontés dépendantes ne puisse s'écarter de la voie droite de la justice. Ce pouvoir de déclarer les droits et les devoirs réciproques, inférieurs entre eux, porte le nom de *pouvoir judiciaire;* il est, comme on le voit, le moyen le plus efficace, ou du moins, l'un des moyens les plus efficaces pour perfectionner les volontés associées et les harmoniser. C'est donc au souverain qu'appartient *essentiellement* le pouvoir judiciaire, car c'est le souverain qui doit établir l'ordre et l'harmonie dans la société.

Cette déclaration des droits privés, faite par l'autorité, a une tout autre valeur qu'une déclaration donnée par des savants ou par des docteurs particuliers; ceux-ci n'ont, d'eux-mêmes, aucune autorité pour mouvoir les volontés d'autrui; leurs définitions n'ont aucune force en dehors de celle que leur communiquent les vérités et les raisonnements sur lesquels ils s'appuient. Mais l'autorité, étant par elle-même *le droit de mouvoir les volontés associées,* donne elle-même naissance au droit et au devoir parmi les sujets, chaque fois qu'elle déclare un point de droit pour le bien commun

(*a*) Frenum erronis, quod erat in maxillis populorum. *Isaïæ,* XXX, 28.

(346, 426) : il est cependant nécessaire pour cela que, dans ses déclarations, elle suive les règles qui légitiment l'exercice de l'autorité (*a*).

929. Comme l'intelligence, les sens et l'imagination ont aussi une grande efficacité pour mouvoir les volontés. Bentham lui-même rend ici à la vérité et au catholicisme, un hommage précieux dans la bouche d'un protestant. Il va jusqu'à recommander à la justice criminelle les formes épouvantables des anciens auto-da-fés. Sans doute, la simplicité de la raison convient à un philosophe austère, qui sait se soustraire à l'empire de la sensation : mais, pour le vulgaire, qui est presque toujours soumis à cet empire, ôter à la vérité son langage sensible, c'est la rendre presque inutile au peuple, c'est la condamner au mutisme (*b*) ; tandis que les passions les plus séduisantes et les plus terribles parleront contre elle le langage intelligible, pénétrant, énergique des sens et de l'imagination.

930. L'autorité peut employer ce moyen, tantôt d'une manière *négative*, tantôt d'une manière *positive;* 1° d'une manière *négative*, en dépouillant le crime de ses attraits ; c'est au droit pénal à procurer ce résultat ; le châtiment rend le crime infâme, inutile et nuisible à celui qui le commet, même dans l'ordre sensible ; la police, qui le fait sortir de son repaire et le traîne aux gémonies quand le délit peut, par ses appâts, exciter la convoitise des sens, la police veille à le soustraire aux regards du public, à l'ensevelir du moins dans les ténèbres, lorsqu'elle ne peut le détruire ; 2° d'une manière *positive*, en offrant aux sens et à l'imagination, une pâture qui leur convienne, de façon qu'ils ne s'occupent pas d'objets coupables, n'excitent pas le désir, et qu'ainsi l'homme soit puissamment encouragé à faire le bien par des plaisirs innocents. Citons, à l'appui de notre doctrine, un auteur peu suspect en cette matière, Jérémie Bentham ; cet écrivain s'élève contre les fêtes de précepte et les flétrit comme des jours voués au crime, à l'oisiveté dans les pays protestants ou irréligieux : il loue, au contraire, les processions et les autres cérémonies et solennités du catholicisme, comme un moyen très-propre à occuper innocemment le peuple ; le souvenir des faits mémorables, des préceptes, des exemples religieux que de semblables cérémonies réveillent, rallument toujours la piété des fidèles et sont un élément d'ordre public et de moralité sociale : l'utilité de ces solennités publiques, que des esprits superficiels poursuivent de leurs dérisions, n'a pas échappé à un philosophe observateur. C'est la religion qui fournit ces moyens à la politique ; mais rien n'empêche que l'autorité n'en invente de semblables dans l'ordre civil, tels que des fêtes nationales, historiques, des cavalcades, etc.

931. Outre l'appât des objets innocemment agréables, un moyen très-efficace pour porter au bien ce sont les récompenses : Gioia et Bentham

(*a*) Voir liv. V, c. VI. art. 3, *Du pouvoir judiciaire*.

(*b*) On nous dit qu'en France plusieurs jurés ont demandé de replacer dans les tribunaux l'image du crucifix. Les tribunaux, le serment et les jugements leur semblaient moins sacrés là où l'image du Juge éternel n'apparaissait pas ; ils voyaient dans le crucifix la vive image de la justice et de la bonté d'un Dieu, et le modèle parfait de la justice humaine.

ont traité cette matière avec leurs préoccupations ordinaires; il serait à désirer qu'un publiciste catholique voulût étudier cet objet d'une haute importance, sous son véritable aspect *statistique* et *théorique*. Restreint que nous sommes dans le cadre de la morale, nous devons nous contenter d'un petit nombre de remarques, propres à dissiper certaines équivoques qui peuvent égarer la conscience publique.

932. Des plaintes s'élèvent souvent au sujet de la prodigalité et de l'arbitraire des récompenses : voyons si ces plaintes sont fondées et si elles défendent la cause de la justice et de la société.

Le souverain peut agir, ou comme souverain, ou comme homme privé : il peut avoir des biens, des amis, des serviteurs attachés à sa personne privée; il peut en avoir comme chef de la nation; il peut en avoir comme personne qui représente l'autorité. Dans le premier cas, ce sont des biens patrimoniaux; dans le second, des biens nationaux; dans le troisième, des biens de la couronne. Dire que le souverain appelé à la couronne perd, de fait, le droit de disposer de son patrimoine, c'est une prétention injuste, à moins qu'il n'y ait à ce sujet des lois particulières; il est également injuste de prétendre qu'il perd le droit de se choisir des amis et des serviteurs qui ont sa confiance. Lors donc qu'il récompense en puisant dans sa cassette particulière, lorsqu'il confère des emplois qui ont pour objet le service de sa personne, il se trouve placé devant les mêmes conditions que tout autre particulier; personne n'a le droit de limiter sa liberté, et d'exiger de lui ce qu'on ne pourrait exiger d'un citoyen quelconque. Mais quand il donne des récompenses *imméritées*, quand il emploie, dans ce but, l'argent de la nation, destiné aux usages publics et à l'utilité publique, alors les plaintes sont fondées et les récompenses illégitimes.

933. Mais dans quels cas les récompenses seront-elles équitables, quand ne le seront-elles pas? la première règle générale en cette matière, c'est l'*égalité* proportionnelle entre le service rendu et le bien accordé en retour, entre les dommages reçus et leur compensation, entre l'avantage indirect rendu au public et l'indemnité publique, entre la juste attente et son objet; voilà les principales conditions d'une récompense équitable. A proportion que le service rendu est plus *important* et occasionne plus de dépenses, il méritera *par lui-même* une récompense plus grande. Il peut arriver, néanmoins, qu'un service peu important et peu dispendieux de sa nature, reçoive justement une compensation extraordinaire, soit pour exciter l'émulation des autres et pour obtenir ainsi indirectement un avantage plus considérable, soit pour obéir à une promesse sacrée; telles sont, par exemple, certaines récompenses données à ceux qui défrichent des terres incultes dans les colonies et y construisent de nouvelles habitations, à ceux qui importent dans un pays de nouvelles industries, etc.; ces œuvres sont utiles à la société, non pas tant à cause du service qu'elles lui rendent, car elles tournent la plupart du temps à l'avantage de ceux qui les font, mais parce qu'elles entretiennent une noble émulation et excitent à tenter des voies inexplorées et incertaines : tels sont encore certains prix proposés par

les communes, par les académies, ou même par les particuliers. Dans ce cas, celui qui promet la récompense se trouve lié par sa promesse, abstraction faite du but qu'il a eu.

La première règle à suivre dans la distribution des récompenses, est donc l'*égalité* proportionnelle; la seconde est l'*équité* dans la manière de les faire payer.

Le bien social peut être considéré sous un double aspect : comme un bien de la société totale, ou comme un bien de chacune des parties qui la composent; de là une seconde loi : les récompenses seront d'autant plus équitables, que les dépenses qu'elles occasionnent pèseront davantage, toutes circonstances étant égales d'ailleurs, sur les individus qui en retirent le plus d'utilité. Toute la société, par exemple, est intéressée à la découverte des voleurs : il y aura donc justice à ce qu'elle concoure tout entière aux dépenses de la police; mais si, en quelque occasion plus urgente, il fallait des récompenses extraordinaires pour ceux qui les découvrent ou les saisissent, quoi de plus juste que de les faire peser surtout sur ceux qui retirent de cette découverte un plus grand avantage (740)?

Nous avons mis la restriction : à parité de circonstances. En effet, si à l'occasion d'un naufrage ou d'un incendie, par exemple, le malheureux qui vient d'y échapper, devait, après avoir perdu une fortune considérable, contribuer encore aux récompenses à donner aux pompiers ou aux gardes-côtes, ce serait une charge trop rigoureuse et qui équivaudrait presque à un abandon total.

§ 3.

DE L'OBJET PRINCIPAL DU PERFECTIONNEMENT DE LA VOLONTÉ.

SOMMAIRE.

934. Cet objet est la patrie. — 935. Nous devons aimer la société où nous avons vu le jour, — 936. et l'autorité qui la régit. — 937. De la perfection et de la direction de l'esprit national. — 938. Exemples de l'une et de l'autre. — 939. Différence entre la *stabilité* et l'état *stationnaire*, entre le *progrès* et la *révolution*. — 940. Il faut aimer la personne en qui réside l'autorité : — 941. en défendant ses droits, — 942. en coopérant à leur légitime exercice. — 943. Il faut aimer ses concitoyens; — 944. véritable idée de l'amour civique. — 945. Il faut aimer le territoire de la patrie. — 946. Fondements de ces devoirs et leur ordre relatif. — 947. Résumé.

934. Après avoir exposé comment la société peut, jusqu'à un certain point, perfectionner les volontés libres, disons un mot de l'objet qu'elle doit principalement avoir en vue dans ce perfectionnement : elle doit les porter vers le *bien social* subordonné au *bien universel;* en d'autres termes, elle doit faire en sorte que les associés aiment la société dont ils font partie et

qu'ils l'aiment d'après les lois de l'ordre (722); cet amour de l'association dont on est membre, est ce qu'on appelle d'ordinaire dans la société politique, *amour de la patrie*. Après tout ce que nous avons dit, on comprendra aisément quels sont les fondements de cet amour, quelles en sont les *règles*.

Mais, comme la notion de la patrie a été quelquefois faussée par le fanatisme ou par l'anarchie, il nous semble à propos de mettre en lumière certaines vérités fondamentales (*a*).

935. Pour savoir en quoi consiste le véritable amour de la patrie, il faut d'abord savoir ce que c'est que la patrie : la *patrie*, comme l'indique son étymologie, est cette société publique dont faisaient partie ceux qui nous ont donné la vie. Or, 1° une société est une union d'intelligences et de volontés ; la patrie est donc avant tout une agrégation d'hommes, et puisqu'il s'agit d'une société concrète, c'est une agrégation de familles et d'individus déterminés.

2° Une société est *une;* en d'autres termes, elle est *société* et *telle* société parce qu'elle a une fin certaine et une autorité ayant une forme, une origine et des droits déterminés ; ces conditions sont essentielles (444). La patrie est donc un nombre *déterminé* d'individus qui, sous une forme de gouvernement déterminée, tend à une fin également *déterminée*.

3° Toute association particulière prend nécessairement naissance sous l'influence d'un principe associant (598 et suiv.), et d'éléments qui ont contribué à lui donner précisément cet *être concret* qui la détermine (446 et suiv.). Le mot *patrie* exprime donc encore le principe constitutif de la société particulière, il exprime ses *lois fondamentales* avec toutes les institutions qui en dépendent.

4° L'autorité n'est réelle et concrète que dans certains individus déterminés, peu importe qu'elle soit entre les mains d'*un seul* ou de *plusieurs;* donc le mot *patrie* exprimera aussi les individus en qui l'autorité est réalisée, d'après la forme particulière de chaque société.

5° Une société d'individus tend naturellement à s'établir sur un territoire déterminé, à habiter des maisons et des cités, à bâtir des temples, à cultiver des terres, etc. ; la *patrie* est donc, en dernier lieu, le territoire habité par la société publique au sein de laquelle nous sommes nés.

936. Toutes ces notions sont renfermées dans le mot *patrie ;* toutes ces choses forment essentiellement ou intégralement la société où nous avons reçu le jour (*b*)*;* l'amour de la patrie aura donc des formes et des degrés divers, selon qu'il se rapporte à ces divers objets : le premier de ces devoirs sera donc de vouloir le bien de la société entière, c'est-à-dire, de l'aimer ; or la société, ce sont les individus placés sous *telle* forme de gouvernement,

(*a*) *Esam. crit.*, p. II, c. IV, *Lo stato e la patria.*

(*b*) Ces éléments multiples exprimés par le mot *patrie,* peuvent devenir une cause d'équivoque, et par conséquent il importe, dans l'usage qu'on en fait, de se rappeler que le sens principal de ce mot désigne la société publique dont le père était membre quand le fils vint au monde.

sous la conduite de *telle* ou *telle* personne, de *tel* ou *tel* corps, régis par *telles* lois fondamentales, vivants sur un territoire donné; et, comme le progrès constitue l'accroissement et la perfection d'une société [LVIII], l'amour de la patrie doit favoriser les progrès et la perfection de la patrie. Les nations barbares ne connaissant, dans leurs idées grossières, d'autre grandeur que la grandeur matérielle, ne conçoivent l'amour de la patrie que par les conquêtes et par la *violence;* les nations civilisées, au contraire, subordonnent à l'ordre toute autre espèce de grandeur; chez elles, l'amour de la patrie développe tous les genres de grandeur, compatibles avec le droit (*a*).

L'amour de la patrie engendre dans les cœurs le respect et l'affection envers l'*autorité considérée en elle-même*. L'autorité est l'âme de la société [LXI], elle la vivifie par de bonnes lois; par conséquent, l'amour de la patrie fait aimer cet ensemble de jugements, d'affections, de sentiments, qui est produit par les crises sociales originaires et qui a donné à l'autorité et, par elle, à toute la société, une certaine manière propre d'envisager les choses, un certain instinct propre, que l'on désigne d'ordinaire par les mots d'*esprit national* ou d'*esprit public*.

937. Cet esprit national dont la conservation est la preuve évidente de l'amour de la patrie, peut se transformer de deux manières : en se perfectionnant ou en se détériorant. Il faut qu'il se perfectionne en même temps que la société se perfectionne elle-même dans son ordre moral, dans son extension et dans sa culture matérielle : l'ordre et le progrès arrivent peu à peu, par des voies légitimes, à polir davantage les mœurs publiques, à rendre les délits plus rares et les peines plus modérées; le développement des communications sociales introduit peu à peu un esprit sagement *cosmopolite*, et nous fait regarder toutes les nations comme des familles qui composent la société universelle, sans que nous perdions, pour cela, une affection toute spéciale pour la société dont nous faisons partie (*b*) : le progrès de la civilisation perfectionne aussi les formes extérieures de la société, par l'urbanité des manières, par une certaine dignité dans les vêtements, par la commodité des habitations, etc. C'est ainsi qu'il adoucit les âmes sans les amollir, c'est ainsi qu'après de longues années et quelquefois après des siècles, l'esprit national se trouve amélioré sans être dénaturé.

D'un autre côté, lorsque le vice et la corruption tendent à s'infiltrer dans l'esprit public, la société se dénature : perdant d'abord l'unité dans les juge-

(*a*) Le *droit* est la force morale (342), la *violence* est la faiblesse morale : car la violence, c'est la force physique privée de *droit;* la *violence* est donc la force propre d'un peuple matériel, le *droit* est celle d'un peuple intelligent.

(*b*) Beccaria ne me paraît pas doué de la faculté de *généraliser,* quand il appelle l'amour du bien de la famille une *vaine idole* [LXXXIV]. Un peu plus d'esprit philosophique l'eût amené à généraliser sa formule en ces termes : *aimer le bien de la société dans laquelle on a vu le jour, c'est aimer une vaine idole.* — Il se serait aperçu qu'en détruisant cette vaine idole au sein de la famille, il fallait la détruire encore au sein de la société publique. Le bien domestique ne répugne pas plus au bien national que ce dernier ne répugne au bien universel : ils ne sont pas contradictoires, ils sont subordonnés.

ments et dans les affections, elle veut quitter les voies suivies par les ancêtres et modifier les lois fondamentales qui la constituèrent; affectant ensuite une union plus intime avec la société universelle, elle change son être propre en une manière d'être étrangère, elle devient la triste et servile adulatrice de certaines formes exotiques qui ne lui vont pas ; elle embrasse des opinions qui sont une véritable apostasie nationale ; ces opinions, se manifestant à l'extérieur, finissent par changer totalement les mœurs anciennes de la société.

938. Le siècle dernier nous a offert un triste exemple de cette corruption de l'esprit public dans certains pays, et aujourd'hui même le dommage n'est pas encore entièrement réparé. Que de nations, en copiant servilement d'autres nations, ont perdu non-seulement leur religion, mais jusqu'à leur nationalité, leur langage, leurs institutions propres. La société chrétienne nous offre un exemple admirable d'une société qui se transforme en se perfectionnant ; placée à sa naissance par la main du Tout-Puissant dans les ravissantes demeures de l'Eden, elle s'avance en se développant avec une perfection progressive, d'abord dans la descendance de Seth, de Noé, d'Abraham, puis dans la nation juive, et enfin dans l'église de Jésus-Christ. Ce développement, elle l'a réalisé en donnant à ses formes des modifications successives telles, que sa forme dernière est la résultante des droits, des promesses, des lois de la société précédente, sans que jamais il y apparaisse, soit une interruption forcée, soit une transition trop brusque.

939. Ces considérations nous font comprendre la différence essentielle qui existe, entre une société *stable* et une société *stationnaire*, entre le *progrès* social et la *révolution* sociale. Une société est celle où l'amour de l'ordre établit un lien étroit entre les intelligences et le principe d'unité, l'autorité ; celle où l'amour de l'ordre dirige les vues de l'autorité vers ce qui est juste, où il se forme un progrès harmonique, résultant des principes mêmes qui ont donné naissance à la société. La société *stationnaire* est celle qui répudie tout progrès dans les éléments sociaux, comme la Chine et l'Inde. Si, au lieu de développer ces éléments, on les détruit pour leur substituer d'autres principes contraires aux premiers, la société n'est plus en *progrès*, elle est en *révolution*. Tel fut, au dernier siècle, l'état de cette *monarchie créée par les évêques*, selon l'expression de Gibbon, lorsqu'on lui ravit à la fois, et le principe monarchique et la religion catholique (*a*). Parce qu'elle a retenu le nom de *roi* et qu'elle a permis aux catholiques d'être la *majorité des Français*, elle n'en est pas moins une société toute différente de ce qu'elle était jadis ; elle est l'héritière légitime de la France d'autrefois ; le principe auquel elle dut son existence a disparu avec la *forme* qu'il avait revêtue ; seulement sa matière est la même, c'est le même peuple sur le même territoire. Supposez qu'au lieu des violences impies

(*a*) M. Guizot, dans sa réponse au discours de M. le comte de Montalembert, rend un bel hommage au double principe qui a créé la nationalité française. Il revient sur cette idée dans ses autres ouvrages, et surtout dans ses *Essais sur l'histoire de France*. (*N. E.*)

de la révolution, Louis XVI eût pu, sans changer la constitution de l'Etat, amener les réformes que les désordres des règnes précédents avaient réellement rendues nécessaires, la France aurait progressé; sans être dans le même état, elle serait néanmoins toujours la même société [XCIX].

940. Il est impossible à l'homme d'aimer une abstraction dans toute sa nudité et dans son isolement; il porte ses regards et ses affections sur les objets dans lesquels les abstractions prennent un corps, une vie et une action. La haine du crime rend le criminel odieux; l'amour qu'on a pour une personne fait chérir jusqu'à son portrait et à son souvenir. Il est donc également impossible d'aimer l'autorité sans aimer *la personne* en qui elle se résume, en qui elle agit; cet amour vient d'un instinct naturel, en même temps qu'il est commandé par la raison (437).

941. Quelles sont les obligations que cet amour impose? *Aimer* quelqu'un n'est autre chose que lui vouloir du bien; or, le bien de la personne revêtue de l'autorité, c'est d'abord sa conservation, c'est ensuite sa perfection (735); son être est un *composé* de personnalité et d'autorité : vouloir son bien, c'est donc vouloir qu'elle vive, et qu'elle se maintienne en possession de la souveraineté. De là naissent des devoirs différents d'après les diverses formes politiques : dans une monarchie *élective*, l'amour est dû à la personne individuelle du souverain; dans une monarchie héréditaire, il est dû à la dynastie régnante; dans une polyarchie, il a pour objet les personnes, les familles, ou les corps en qui réside l'autorité, etc. L'*amour de la patrie* renferme donc essentiellement, et c'est la nature humaine elle-même qui engendre ce sentiment, le désir de conserver l'autorité dans les individus qui y ont droit; et ce devoir d'amour paraîtra d'autant plus important, que la stabilité importera davantage au bien de la société.

942. Le second bien que nous devons souhaiter aux personnes revêtues de l'autorité, c'est le bien de la *perfection*, qui consiste à atteindre la fin à laquelle le Créateur les a destinées (13). Or, la fin d'un être composé d'*humanité* et de *souveraineté*, est elle-même un composé des deux fins distinctes de l'*homme* et de l'*autorité*. Nous devons donc souhaitèr que la personne du souverain parvienne à atteindre, et le bien infini, fin dernière de l'homme, et les biens limités qui le lui font atteindre (314). Nous devons souhaitér aussi que son *autorité* obtienne sa fin, qui est de donner la félicité temporelle à la société qu'elle gouverne (724); car c'est là la destinée de l'autorité; nous devons souhaiter qu'elle atteigne ce but en suivant les voies de l'ordre, puisque toute félicité temporelle est subordonnée à l'ordre (725). Mais comme il ne peut y avoir de volonté sincère sans une action qui y corresponde (46), nous devons, pour autant qu'il est en nous, coopérer avec l'autorité dans le sens que nous avons dit, au risque même de perdre nos avantages personnels et les bonnes grâces du souverain, si jamais il nous arrivait quelque dommage ou quelque défaveur, pour avoir *dit respectueusement* la vérité (*a*).

(*a*) Nous avons parlé de ce devoir dans l'appendice à l'*Esam. crit.* (pag. 591), où nous avons

943. Ce que nous avons dit de la personne du souverain, doit, à un autre point de vue, s'entendre également des personnes soumises à la même autorité dans une même société : *vouloir leur bien*, c'est leur vouloir d'abord le bien qui est dû à tout homme, et puis le bien spécial qui convient à l'individu vivant en société : le premier amour, celui qui est dû à tous les hommes en vertu des devoirs imposés par l'association universelle (314), ne peut être appelé amour *civil*. Burlamacchi nous offre donc un manuel de politesse civile assez ridicule, lorsqu'il met au nombre des devoirs du *citoyen* (*a*), celui de n'être point impoli, de n'occasionner aucun désagrément par une humeur fantasque et ennuyeuse; de ne point être envieux; comme si toutes ces choses étaient parfaitement licites à celui qui n'est pas citoyen.

Il confond ici, avec peu de philosophie, les devoirs de *l'homme* et ceux du *citoyen;* parce que le citoyen ne peut pas ne pas être un homme, est-ce donc que l'essence des relations doit changer? les relations humaines deviennent-elles des relations *civiles*, parce que *le sujet* de ces relations *est le même?*

944. L'amour *civil* dépend des relations civiles, c'est-à-dire, de ce lien spécial imposé soit par la nature, soit par un libre consentement, soit par un devoir; de ce lien qui oblige deux individus à vivre ensemble dans une société publique. Le bien immédiat que l'on se propose, dans une semblable association, c'est une plus grande facilité de vivre honnêtement (722); ou, en d'autres termes, c'est la félicité temporelle dans l'ordre naturel. Le devoir résultant de cette association, c'est de *coopérer à la félicité publique, sous la direction de l'autorité publique;* concourir aux dépenses publiques, à la dépense commune, à la punition des malfaiteurs, à la conservation des documents, au jugement des procès, aux institutions de bienfaisance, etc., sous la direction de l'autorité, voilà autant d'actes d'amour de la patrie, de charité civile. Et de même que l'autorité souveraine peut opérer le bien commun de deux manières, en garantissant à chacun le libre usage de ses droits, ou en secondant l'action individuelle par une direction et un concours positifs (728); de même aussi, l'amour civil peut s'exercer de deux manières : par l'impulsion intérieure d'une volonté généreuse, ou

démontré, par la raison et par les faits, que la résistance de la conscience catholique est la digue la plus réelle, la plus puissante et la plus sage à opposer à la tyrannie, dans les monarchies comme dans les polyarchies. L'*Ami de la religion,* dans son numéro du 11 mai 1854, nous dit, dans une biographie d'Olivier d'Ormesson, que toutes les importunités de la cour ne parvinrent jamais à faire fléchir la conscience de cet illustre magistrat, devant les volontés arbitraires de Louis XIV; comme le disait Colbert, il paraissait un peu étrange que le plus puissant monarque de l'Europe ne pût parvenir à conduire à son terme le procès de l'un de ses sujets. D'Ormesson perdit son intendance de Soissons, et ensuite la faveur royale, pour avoir parlé avec franchise dans la cause de Fouquet. « M. d'Ormesson eut le courage de manifester le premier cette opinion, non par pitié pour le malheur ou par indépendance vis-à-vis du roi, mais parce que telle était la justice, et qu'avant de relever du roi, le magistrat relevait de sa conscience. »

(*a*) *Droit polit.*, p. II, c. V, § 9.

par l'ordre positif de celui qui commande. Dans ce dernier cas, il y a une obligation stricte; dans le premier, il y a générosité, surérogation.

945. L'amour du territoire national et de tout ce qu'il renferme dans l'ordre matériel, est une conséquence naturelle, et de l'affection que l'on a pour la société en général, et de celle que l'on porte aux individus qui la composent, lesquels ne peuvent subsister sans cet ordre matériel (546). L'amour du territoire est donc *fondé en raison*, parce que l'on aime les associations *morales* auxquelles il sert d'appui; la nature d'ailleurs, qui vient d'ordinaire en aide aux jugements de la raison par le secours de l'instinct naturel, fait que l'homme *sensitif* affectionne tout particulièrement les lieux où il a vu le jour.

L'analyse que nous venons de faire de l'amour de la patrie nous semble propre à redresser quelques erreurs et à nous garder de certaines vanités odieuses. Il est des hommes qui font de la patrie une vraie idole de rochers et de terre : ainsi, parce que l'Italie *est située entre la mer et les Alpes*, ils s'imaginent qu'il y a un désordre *naturel* à ce qu'elle soit divisée en plusieurs sociétés distinctes; ils seraient tout disposés à immoler, dans de longues guerres civiles et étrangères, des milliers de leurs concitoyens, pourvu qu'ils arrivent à leur but, à l'unité politique de l'Italie. C'est ainsi qu'ils comprennent l'amour de la patrie, c'est ainsi qu'ils comprennent le bonheur de l'Italie.

946. La notion de la patrie nous amène à déterminer quel est le *fondement* de l'amour que nous lui devons : nos parents faisaient partie de cette société publique, lorsque nous vîmes le jour (935); or, l'amour de la *patrie* ne peut exister sans l'amour du *tout*, lorsque le bien que la patrie fait découler sur nous, dépend essentiellement du tout; l'amour de la patrie est donc une conséquence, ou plutôt une extension de l'amour filial. « Quel est le centre d'union, quel est le premier médiateur d'une société? La famille est ce centre d'où partent les premiers mouvements de la vie civile (*a*). C'est à la patrie que nous sommes redevables de la sécurité de nos parents, de notre propre sécurité, et de la participation que nous avons tous au bien commun, moral ou physique. L'amour de la patrie est donc un juste tribut de reconnaissance que nous payons à la société; que si nous continuons à faire partie de la société, et par conséquent si elle nous offre son assistance sociale, l'amour de la patrie devient en outre, de notre part, un devoir de *loyauté* envers ceux avec qui nous nous reconnaissons tenus de coopérer, pour procurer le bien commun, et l'intérêt privé renforce ici le devoir moral.

Voilà, en quelques mots, le fondement des devoirs que la nature nous prescrit envers la patrie, de ces devoirs dont l'autorité publique doit promouvoir l'accomplissement régulier dans la volonté de ses membres. Je dis l'*accomplissement régulier*, parce qu'il y a dans la force qui impose l'obligation des degrés divers, selon la nature des divers objets compris dans l'idée de patrie; une obligation plus stricte nous lie envers le tout qu'envers

(*a*) Romagnosi, *Istituz. di civil filosof.*, t. I, lib. VI, c. 3.

la partie, envers la partie intelligente qu'envers la partie matérielle, envers la partie ordonnatrice qu'envers la partie ordonnée, et cela en vertu des lois qui règlent la valeur proportionnelle des droits (363).

947. Lorsque l'autorité, après avoir établi dans le cœur de ses sujets le respect qui lui est dû, parvient à y joindre l'affection pour la personne qui gouverne, la concorde dans la poursuite du bien commun, l'amour des institutions et du territoire de la patrie, lorsqu'elle obtient ce but par les moyens que nous avons indiqués, c'est-à-dire, par la justice évidente de ses commandements, par l'action qu'elle exerce sur l'imagination poussée par tous les objets sensibles vers un bien que la raison approuve ; lorsqu'elle fait tout cela, il est impossible qu'il ne se forme pas, dans la totalité de ses sujets, un mouvement uniforme, une parfaite unité sociale. La mauvaise fortune n'est pas capable d'abattre une nation ainsi constituée; celle-ci est assurée, autant qu'on peut l'être ici-bas, d'une existence tranquille, inaltérable, et c'est le fruit de l'*éducation civile des peuples* (922). On pourrait encore demander quels sont les droits de l'autorité sur l'éducation domestique, ce moyen si efficace pour imprimer la même tendance à toutes les volontés? il n'est pas possible de résoudre ce problème, sans avoir mis en lumière les droits de la famille; nous remettons la solution de cette question au livre septième, ch. II, où nous examinerons plus en détail la nature de la société domestique.

ARTICLE IV.

DU PERFECTIONNEMENT DE L'ORDRE MATÉRIEL.

SOMMAIRE.

948. Matière de cet article. — 949. Des contrats bilatéraux. — 950. La règle de ces contrats, c'est l'égalité des valeurs. — 951. La *valeur* a des bases réelles qui ne sont pas de convention ; — 952. ses éléments : 1° l'appréciation du public ; 2° la rareté d'un objet ; 3° la difficulté de se le procurer ; 4° son élément principal est l'utilité de l'objet. — 953. Analyse du *prêt* (*mutuum*). — 954. Le *prêt* d'une chose qui continue à subsister *quand on en use*. — 955. De la nature du prêt d'une chose qui *se consume dans l'usage qu'on en fait*. — 956. Lois diverses de ces deux genres de prêts : dans le second on transfère le *domaine* de la chose. — 957. L'argent est un objet qui *se perd dans l'usage qu'on en fait* ; première loi qui en découle. — 958. Loi du prêt : équivalence entre l'obligation et l'argent comptant ; — 959. quelquefois l'obligation n'est pas équivalente à l'argent comptant. — 960. parce que l'obligation est de peu de valeur ; — 961. ou parce que l'argent comptant a une valeur supérieure à la somme qu'il exprime, parce qu'il est *fécond*. — 962. Illusion qu'il y a à préférer toujours l'argent comptant à l'obligation. — 963. Trois objections de Turgot. — 964. Réponse à la première objection : elle renferme une injustice ou une contradiction ; réponse à la deuxième : elle confond les termes ; réponse à la troisième : c'est le résultat d'un pur *égoïsme ;* devoir de prêter. — 965. L'*usure* est justement condamnable, quoi qu'en dise Bentham. — 966. De l'*intérêt légal :* éclaircissements sur l'intérêt légal. — 967. Le commerce est un bien *individuel, social, uni-*

948. Les éléments matériels de la société peuvent se réduire à un petit nombre de chefs : à la *population*, au *territoire*, à la *richesse*. Nous avons donc à rechercher ici quels sont les devoirs de la société, quant à la conservation et à l'accroissement de la population, du territoire et des richesses de la société. En y faisant attention, on voit que la population et le territoire appartiennent plutôt à l'ordre *politique* qu'à l'ordre *civil* (736) ; c'est-à-dire qu'ils contribuent au perfectionnement de la société, dans son unité et dans l'efficacité de son action, plutôt qu'au perfectionnement des individus eux-mêmes et de leurs relations réciproques.

Nous réserverons les questions politiques au livre suivant, et nous nous bornerons à examiner, dans cet article, les devoirs imposés à la société en ce qui concerne le règlement et le perfectionnement des relations commerciales entre les citoyens.

La société doit procurer ici aux individus un double avantage : augmenter leurs richesses par des moyens *physiques* et *moraux*, et leur en garantir la possession pacifique par l'entremise de la loi de *prescription*. C'est à la statistique et à l'économie politique, qu'il appartient surtout d'examiner quelles sont les ressources physiques, les plus capables de développer la richesse publique. Qu'il nous suffise, à nous, de rappeler que la richesse étant, dans l'ordre matériel, *véritable bien utile*, l'autorité est obligée de la rechercher surtout par les moyens qui dépassent les forces restreintes de l'individu (728) : les postes, les voies publiques, les télégraphes, les banques, les machines à vapeur et tant d'autres moyens de communication aussi rapides qu'assurés, qui suppriment pour ainsi dire les distances, aplanissent les montagnes et domptent les océans, telles sont les sources fécondes qui procurent d'immenses trésors aux nations civilisées. L'action bienfaisante d'un gouvernement zélé pour le bien de ses sujets, devra multiplier toutes ces sources de richesse.

Bien des personnes s'imaginent aujourd'hui que ces idées sont des créations du progrès moderne, inconnues à la barbarie du moyen âge; nous conseillons à ces admirateurs exclusifs du siècle présent, la lecture du vingtième opuscule attribué à saint Thomas, et qui a pour titre : *Du gouvernement des princes*. Ils y verront avec quelle attention on recommande à l'autorité de faire de bonnes lois sur la salubrité publique (ch. 2.), sur l'abondance des denrées (ch. 3), la prospérité agricole (ch. 4.), la richesse du trésor public (ch. 5.), l'élève du bétail (ch. 6.), la direction des monnaies (ch. 7.), les fortifications (ch. 11.), la commodité et la sécurité des voies publiques

(ch. 12.), le système des poids et mesures (ch. 13 et 14.), l'assistance des pauvres (ch. 15), etc. Nous mentionnons cet opuscule afin d'édifier là-dessus ceux qui regardent le moyen âge comme une époque d'ignorance, tandis que les temps actuels obtiennent seuls grâce à leurs yeux; ceux, au contraire, qui ne savent louer que les siècles passés, y verront, à leur tour, combien leurs idées sont exagérées, quand ils condamnent comme excessive la sollicitude des gouvernements modernes à cet égard (*a*).

Mais l'objet propre de notre travail nous oblige à nous occuper de préférence des moyens moraux que l'autorité sociale peut et doit mettre en œuvre, pour régler et perfectionner les relations commerciales entre ses sujets. La question si compliquée de l'*intérêt légal* se présente tout d'abord à nous. On connaît les discussions soulevées à l'occasion de cette grave question (*b*); les principes du droit naturel que nous avons méthodiquement exposés jusqu'ici, ajouteront peut-être un nouveau degré de clarté et de précision aux notions communément reçues sur le prêt à intérêt.

Pour arriver à ce but, fixons d'abord l'idée exacte du *contrat onéreux* dont nous avons à peine fait mention (415); nous appliquerons ensuite cette idée au prêt en général, et au prêt d'argent en particulier.

949. Rappelons-nous que le contrat est une convention libre, qui ne peut être extorquée par la violence, ni commandée par un droit supérieur : telle est la première idée que réveille le mot *contrat*. Dans les contrats *onéreux*, chacune des deux parties contractantes cède, en toute liberté, des droits que compense la cession faite par la partie opposée; si la cession n'est pas libre, le contrat sera dépourvu de sa condition essentielle; il ne transfèrera pas le domaine, ni devant la raison, ni devant la conscience : cette translation sera entachée d'un vice radical [XLIX].

950. Dans les contrats *onéreux*, la volonté des contractants n'est pas de *donner*, mais de *faire un échange* (415), d'obtenir l'équivalent de la chose réciproquement cédée. Lors donc que, par fraude, par violence ou par crainte, on enlève injustement à un autre la liberté de son consentement ou qu'on l'altère, si on lui extorque plus qu'il ne voudrait céder, ce surplus de l'équivalent est un bien mal acquis; c'est comme la bourse que, pour sauver sa vie, un voyageur abandonne à un brigand; cela n'arrive pas quand ce surplus est *librement* et *libéralement* cédé par l'une des parties contractantes; chaque homme étant l'arbitre de ses propres droits aliéna-

(*a*) Opuscula B. Thomæ, *De regimine principum*, passim.

(*b*) V. Maffei et le P. Lech, le cardinal De la Luzerne, Bolgeni et Mastrofini, dont les livres sur le *prêt à intérêt* ont reçu les éloges des réviseurs du Saint-Office, ont écrit en faveur de l'*intérêt légal*. Généralement parlant, tandis que les économistes s'efforçaient de justifier non-seulement l'intérêt légal, mais jusqu'à l'usure, les catholiques penchaient plutôt à le réprouver; la nécessité des circonstances et les décisions récentes de la cour romaine, ont levé les doutes et les incertitudes. Si nos doctrines philosophiques parviennent à établir la sagesse des catholiques et dans leur abomination pour l'usure et dans l'acceptation de l'intérêt légal, elles auront le mérite d'être *conciliatrices* dans une matière de la plus haute importance, et cela sans trahir en rien les droits de la vérité.

bles, on ne peut pas, *en vertu d'un droit purement naturel*, empêcher de faire une aliénation volontaire (*a*).

951. Mais qu'entend-on par *équivalent?* Turgot semble croire que la valeur des objets vendus est une création arbitraire de la volonté des contractants (*b*); cette opinion introduit de la confusion dans les idées les plus claires; elle confond la valeur *objective* et la valeur *subjective*, ou, en d'autres termes, le prix *réel* et le prix *relatif*. Si la valeur des objets n'était autre chose qu'une appréciation arbitraire, il n'y aurait plus, dans les contrats, de justice objective, tous seraient justes ou injustes d'après la *seule* conscience des contractants, et la réprobation dont le genre humain frappe les contrats injustes, devrait être rangée au nombre des préjugés vulgaires; telle paraît être, en effet, la manière de voir de Turgot.

952. Cette théorie n'est pas la nôtre : nous devons chercher, par le moyen d'une analyse exacte, la véritable notion de la valeur; nous verrons ainsi quels sont les objets que l'on peut dire *équivalents*. L'estimation des hommes entre sans nul doute dans l'idée de *valeur*, car on dit qu'une chose a *une valeur plus grande*, d'après l'estime plus grande que les hommes en font. Mais les hommes sont-ils libres dans l'estimation des choses? suis-je libre de juger (*c*), car l'estimation est un *jugement*, qu'en Sicile, une outre remplie d'air atmosphérique équivaut à une outre pleine de vin? ce jugement n'est-il pas impossible et absurde? l'air est à la disposition de tous, tandis que le vin ne l'est pas et exige du travail pour être recueilli, des soins pour être conservé. La rareté d'un produit et le travail qu'il faut faire pour l'obtenir, sont la vraie raison de sa valeur, de son évaluation; l'évaluation est un jugement d'approbation (128), et l'approbation suppose un *bien* dans la chose approuvée : dans les choses matérielles ce bien est leur *utilité*. « La valeur, dit M. Rossi (*d*), n'est autre chose que l'utilité dans sa relation spéciale avec la satisfaction de nos besoins (31); » par conséquent, un objet *absolument* inutile ne peut avoir aucune valeur (*e*). La première base de la valeur est donc l'utilité de l'objet; sa rareté et le travail exigé pour l'obtenir sont des circonstances qui augmentent la valeur; l'opinion

(*a*) Le droit *positif* peut parfois environner le droit purement naturel de certaines précautions, et, dans notre cas, une semblable mesure est d'une haute prudence.

(*b*) V. son *Mémoire sur l'usure,* dans les œuvres de Bentham, t. III, n. 20.

(*c*) Ce point mérite d'être remarqué : Turgot et beaucoup d'autres *utilitaires* ont confondu la tendance de la volonté avec le jugement de la raison. De ce que je préfère payer l'usage plutôt que de renoncer au bien que j'attends du prêt, ils ont inféré que j'estime et *juge* le prêt équivalent à la somme restituée, plus l'intérêt.

(*d*) *Econom. polit.*, t. III, Bruxelles, 1842.

(*e*) Je dis *absolument*, parce qu'il convient de distinguer deux espèces d'*utilité :* certains objets sont utiles en vue d'obtenir un bien *réel*, d'autres le sont en vue d'un bien d'*opinion;* les perles et les diamants n'améliorent pas *en réalité* la position de celui qui les possède, mais leur brillant les rend très-propres à orner et à embellir : ils sont donc *utiles comme ornement;* ce qui est dépourvu de ces deux utilités à la fois, je l'appelle *absolument* inutile. Voyez à ce sujet J.-B. Say, *Economie polit.*, t. I, ch. 1, pag. 4 et 5. Paris, 1826; dans l'*Epitome,* au mot *Valeur,* il admet comme bases de la valeur : 1° l'*utilité* qui détermine la demande....; 2° les *frais de production* qui bornent l'étendue de cette demande.

commune se forme d'après ces éléments et en développe toutes les conséquences.

953. Or, il n'est pas au pouvoir des contractants de changer, en ce point, la nature des choses : ils ne sont pas libres de changer la valeur, ou le jugement qu'on s'en forme d'ordinaire. Si l'un d'entre eux, voyant les autres dans le besoin, abuse de ce besoin pour arracher à l'emprunteur un prix supérieur à la valeur que les circonstances communes attribuent aux objets, il blesse réellement la justice et le contrat intervenu est plus ou moins injuste, quoiqu'en dise Turgot (*a*); l'un des deux contractants se voit dépouillé d'un droit qu'il voudrait bien ne pas céder, parce qu'il voit qu'il n'en reçoit pas l'équivalent (*b*). L'*équivalence* a donc des bases réelles quoique variables, comme toutes les autres relations de fait qui donnent naissance aux droits individuels (343, 347); cette condition essentielle de tous les contrats onéreux est fondée non pas sur les volitions *positives* des individus, mais sur leurs *jugements;* la nature elle-même du contrat, et l'égalité naturelle qui existe parmi les hommes la réclament impérieusement. Ainsi, tout contrat onéreux dans lequel l'échange réciproque ne sera pas basé sur l'équivalence, est plus ou moins injuste; appliquons ces notions au *prêt d'argent* (*mutuum*).

954. Nous appelons *prêt,* un contrat qui transfère temporairement le droit qu'on a sur un objet matériel : *prêter* c'est donc céder à un autre le droit de disposer momentanément d'un objet qu'il devra me restituer dans la suite. Je vous prête un livre : vous ai-je cédé la propriété de ce livre? si je vous l'avais cédée, vous pourriez brûler le livre que vous seriez pourtant obligé de me restituer intact, ce qui serait évidemment contradictoire; lorsque je vous *prête* un *livre,* je vous cède non pas le domaine du *livre,* mais le droit que j'ai d'*en faire usage :* je vous fais maître non pas du *livre,* mais de l'*usage* du livre.

955. Si je voulais vous prêter un pain pour votre repas, à condition de me restituer demain le même pain, vous croiriez que je me moque; c'est néanmoins cette distinction évidente entre le prêt d'objets qui ne se détruisent pas quand on en use, et d'objets qui se détruisent par l'usage, qui est le fondement d'une autre distinction, que Turgot traite d'abstraction ridicule (*c*).

956. Ainsi, je puis céder l'*usage* sans céder la *chose;* mais dans le *prêt d'argent,* en cédent l'*usage* je cède en même temps la *chose;* il y a

(*a*) *Œuvres* de Bentham, t. III, p. 296, n. 27. Bruxelles, 1830.

(*b*) « Genovesi définit le commerce, l'*échange du superflu contre le nécessaire.* Il se fonde sur ce que la marchandise qu'on veut avoir est plus nécessaire que celle qu'on veut donner. C'est une subtilité.... Dans tout commerce qui n'est point une escroquerie, on échange deux choses qui valent autant, etc. J.-B. Say, *Economie polit.,* t. I, c. II, p. 17. — Proudhon lui-même est d'accord ici avec le sens commun : « chacun doit donner et recevoir une valeur égale; un échange inégal est une idée contradictoire; le consentement universel l'a appelé *fraude* et *vol.* »

(*c*) « On est tenté de rire quand on entend fonder la légitimité du loyer sur, etc.... Est-ce sur de *pareilles abstractions,* qu'il faut appuyer les règles de la morale et de la probité? » Turgot, au t. III des *Œuvres* de Bentham, p. 297.

donc une différence *objective* entre ces deux espèces de prêts, et de la diversité des objets naît une diversité notable dans les lois morales qui régissent les deux espèces de prêts.

957. Qu'est-ce, en effet, que l'*argent* ou la *monnaie?* est-ce simplement du métal frappé à un coin? toutes les médailles seraient alors de la monnaie; il n'y aurait pas de monnaie sans métal, et cependant il y a eu des monnaies, et il y en a encore, chez certains peuples, qui ne sont pas métalliques. L'usage essentiel de la monnaie, (*monere*) c'est d'indiquer et de transporter une valeur : l'impossibilité de perfectionner le commerce par le moyen d'un simple *échange* (*a*) contre d'autres objets équivalents, a donné naissance à l'usage de ce *véhicule* chez toutes les nations commerçantes : la malléabilité, la solidité, la divisibilité, le prix des métaux ont fait considérer cette matière comme plus apte que toute autre à recevoir et à retenir le signe des valeurs transportées, et à les exprimer avec exactitude dans leurs différents degrés de quantité et de qualité (*b*).

On voit donc en quoi consiste la monnaie : si j'avais à échanger la valeur de ma maison, de ma terre contre une denrée aux Indes ou en Chine, je devrais y transporter ma maison ou ma terre; par le moyen de la monnaie que je reçois en vendant mes propriétés en Europe, je transporte aux Indes la valeur de ma maison sous un petit volume (*c*), et en remettant là-bas cette valeur au négociant, je reçois de lui l'équivalent en denrées. L'usage de la *monnaie* (*d*) se réduit donc à passer dans une autre en échange des valeurs reçues. Il me sera bien loisible, si je le veux, d'en faire des médailles ou de la détruire pour la transformer en meubles et en ustensiles; mais alors je l'emploierai comme *médaille*, ou comme *métal*, et non pas comme *monnaie :* l'usage de la monnaie est de *circuler* en transportant des *valeurs* (*e*).

Il est facile d'inférer de cette définition que le *prêt de monnaie* est un prêt de la seconde espèce que nous indiquions tout-à-l'heure; c'est le prêt d'une chose qui se perd par l'usage qu'on en fait (*f*) : car en la faisant passer

(*a*) V. Say, liv. I, ch. 21.

(*b*) Pour la notion philosophique de la monnaie, voyez Say, *Economie polit.*, t. II, liv. I, ch. 21; de Luca et d'autres économistes récents, qui traitent la matière avec étendue.

(*c*) « L'argent n'est que le *véhicule de la valeur* des produits : tout son usage a été de voiturer chez vous la valeur des produits que l'acheteur avait vendus pour acheter les vôtres. » Say, liv. I, ch. 15. — Dans l'*Epitome*, à la fin du t. III, il définit la monnaie : *une marchandise qui sert d'instrument dans les échanges.*

(*d*) « Semblables à l'huile qui adoucit les mouvements d'une machine, les monnaies, répandues dans tous les rouages de l'industrie, facilitent les mouvements qui ne s'obtiendraient point sans elles. » Say, *Economie polit.*, liv. I, ch. 3. Et ailleurs : « pourquoi désirez-vous cet argent? n'est-ce pas dans le but d'acheter des matières premières ou des comestibles?... la monnaie, en tant que monnaie, ne peut servir à aucun usage. » Ibid., liv. I, ch. 15, p. 177 et note.

(*e*) « La monnaie est une marchandise qui est constamment dans la *circulation,* car personne ne l'acquiert pour la consommer, mais pour l'échanger de nouveau. » Say, *Epitome.*

(*f*) « Remarquez que cette partie du capital se dénature tout à fait.... L'*argent,* les grains, les provisions de tous genres se dissipent en totalité. » Say, *Econ. polit.*, liv. I, c. X. Notez

dans les mains d'un autre, en échange d'une valeur qu'il me cède, il est clair que je la perds, et que je ne puis plus la restituer *identiquement* à celui qui me l'a prêtée. Que s'il fallait la restituer *identiquement*, je serais condamné à n'en pas faire usage, et le prêt reçu ne servirait à autre chose, en sa qualité de *monnaie*, qu'à me charger d'un poids inutile.

Comme c'est la volonté de chacun des contractants qui détermine la quantité des droits qu'il cède (415), et que dans le prêt d'un objet *qui ne se consomme pas par l'usage*, celui qui prête ne cède pas le seul *droit à l'usage* (954), il est clair que la propriété de la chose, dans cette espèce de prêt, demeure au prêteur. Au contraire, dans le prêt d'une chose qui *se consomme par l'usage*, celui qui prête entend laisser à l'emprunteur le droit de la détruire à son gré, pourvu qu'à une époque fixée, il lui restitue l'*équivalent identique* en mêmes espèces, mais non en mêmes individualités; l'emprunteur devient dans ce cas, *maître absolu* de l'employer à sa guise. Par conséquent, la propriété se trouve ici *totalement* transférée *en vertu d'une nécessité naturelle* issue de la nature même des objets prêtés, sauf l'obligation de restituer l'équivalent.

958. Appliquons maintenant la loi des contrats onéreux (949) : cette loi se réduit à une *exacte équivalence entre ce que l'on donne et ce que l'on reçoit*. Voyons ce qui se donne et ce qui se reçoit dans le *prêt d'argent* : on donne de l'argent et l'on reçoit une promesse de restitution; y a-t-il là égalité exacte? Turgot répond d'une manière absolue qu'il n'y en a pas (*a*); mais ce langage absolu ne prouve ni son talent d'observation, ni la justesse de son *raisonnement*. Le fait se présente tous les jours; chaque jour un banquier reçoit de l'argent et souscrit une obligation : sa promesse est acceptée non-seulement comme *équivalente*, mais même souvent comme *préférable* à l'argent (*b*). La raison sur laquelle Turgot appuie l'accusation d'absurdité qu'il lance à la tête de ses adversaires, ajoute le ridicule à l'erreur. « Si la promesse, dit-il, équivaut à l'argent, pourquoi prendre celui-ci en prêt? » Au moyen de cet argument, il pourrait démontrer que le pain et l'argent au prix duquel on l'achète ne sont pas équivalents (*c*); car s'ils ont la même valeur pourquoi les échanger l'un contre l'autre? Le pain, dira-t-il, produit un effet différent et sert à un autre usage que l'argent; la promesse, répondrai-je à mon tour, produit un effet différent et sert à un autre usage que l'argent : celui-ci circule dans toutes les mains et se subdi-

que Say range la monnaie avec les grains, et non avec les *instruments*. Et de fait, s'il est vrai que l'*argent n'est que le véhicule des valeurs*, il est impossible qu'en transportant une valeur dans la main d'un autre, il reste encore dans la mienne.

(*a*) « Si ces messieurs supposent qu'une somme de 1000 fr. et une promesse de 1000 fr. ont précisément la même valeur, ils font une supposition plus absurde encore, etc. » Turgot, *Mémoire*, au t. III de Bentham, p. 298, n. 27.

(*b*) « Une lettre de change ou un billet... ont une valeur;... quelquefois leur valeur augmente, etc. » Say, liv. I, c. 30.

(*c*) En effet, cette objection est soulevée à propos d'un autre point par d'autres économistes. « Non, ajoute-t-on, à égalité de valeur, l'argent est préféré à la marchandise. » Say, liv. I, c. 17.

vise pour tous les besoins : la promesse n'a de force qu'auprès de celui qui peut en connaître et en employer la valeur; et cette valeur dépend, en grande partie, de formalités telles qu'elles seraient inapplicables dans les menues dépenses. Donc, la différence entre l'argent comptant et l'obligation consiste essentiellement dans l'usage qu'on en fait et non pas dans leur *valeur*, et par suite rien n'empêche que l'une ne *soit équivalente* à l'autre.

959. Si Turgot a tort d'affirmer *d'une manière absolue* que l'obligation n'équivaut *jamais* à l'argent comptant, ce n'est pas à dire pour cela que l'une soit *toujours* équivalente à l'autre; quelques-unes des raisons qu'il allègue prouvent qu'il se présente en réalité des cas dans lesquels l'obligation est une valeur inférieure : l'erreur de l'économiste français consiste surtout à supposer que ses adversaires ne savent pas distinguer ici (*a*).

Il peut y avoir des cas où la promesse équivaut, d'autres où elle est préférable, d'autres où elle est inférieure à l'argent; la loi générale du *prêt*, appliquée *au prêt d'argent*, se modifiera d'après les différents cas où il faudra l'appliquer. Il conviendra donc de l'exprimer en termes conditionnels; il faudra dire : *lorsque l'obligation équivaut à l'argent comptant, le prêteur ne peut accepter d'intérêt de la part de l'emprunteur*. D'où l'on voit que tout ce qui diminue la valeur de l'obligation ou augmente celle de l'argent comptant, crée pour le prêteur un droit proportionnel pour exiger des intérêts.

960. Or, la valeur de l'obligation dépend de la *loyauté* et de la *richesse* du prometteur, et, en outre, des *garanties* qui assurent l'effet de sa promesse; la *loyauté* est garantie par deux principes, par la *probité* qui le montre disposé à accomplir un devoir de conscience, et par l'*utilité* qui le montre intéressé à ne pas faillir à sa promesse : un grand négociant serait non-seulement déloyal mais insensé, si, pour un faible gain, il consentait à perdre son crédit : ce malheur serait, en effet, par trop disproportionné au médiocre avantage que son infidélité lui procurerait. La *richesse* ou la *solvabilité* peut être garantie par des hypothèques et des gages, de manière à ce qu'il ne reste aucun doute raisonnable. L'*assurance* par voie de précautions peut dépendre et de la prévoyance privée et surtout de l'autorité publique : plus cette dernière sera solidement établie, plus son concours sera prompt, plus aussi la promesse paraîtra infaillible. Au contraire, les emprunts deviendront d'une réalisation plus difficile, lorsqu'il y aura des ébranlements politiques dans les gouvernements, ou que les tribunaux seront lents à expédier les affaires ou discrédités dans l'opinion publique.

Dans tous ces cas, la valeur de la promesse peut diminuer, et, par conséquent, la promesse d'une somme égale à restituer peut ne pas être équivalente à cette même somme.

(*a*) Ainsi, lorsqu'à l'endroit que j'ai cité, il dit qu'*on a risqué de perdre son argent;* quand à la page précédente il suppose l'intérêt prohibé alors même qu'on perd l'*immense avantage qu'on aurait pu retirer de cette somme,* il attribue à ses adversaires des opinions absurdes, pour se donner plus de facilité de les réfuter. Il ne manque pas de moralistes sensés qui permettent de prendre un juste intérêt à raison du *danger* ou de la *cessation du lucre*.

961. La valeur de l'argent comptant peut encore s'accroître lorsque celui-ci est destiné à se multiplier par l'industrie et le négoce; dans ce cas, le prêt équivaut au *capital plus les fruits*, et par suite tous les moralistes sensés s'accordent à dire que la promesse de restituer un capital soustrait au négoce, pour le donner en prêt, doit joindre les fruits à l'argent comptant (*a*). S'il est vrai que, généralement, l'industrie peut faire fructifier l'argent [C], il est certain que si la *volonté* ou les *moyens* de le faire fructifier manquent, l'argent sera stérile *de sa nature* (*b*), et qu'en vertu de la loi d'égalité des contrats, les intérêts seront illicites (958).

962. L'illusion vient ici de ce qu'on a coutume d'être plus tranquille sur ce que l'on tient *réellement* en son pouvoir, que sur ce que l'on *attend* des autres; cette tranquillité plus grande ne vient souvent que d'une simple appréhension de l'*imagination* qui se crée des périls imaginaires dans l'avenir, tandis qu'elle ne les voit pas quand ils peuvent être imminents; cette assurance ne peut donc pas *raisonnablement* servir de base aux dictamens de la conscience qui doit se régler d'après la raison et non pas d'après l'imagination. Je dis *raisonnablement*, parce que, selon la remarque de Romagnosi (*c*), les droits sont le résultat de l'état réel des choses et qu'ils ne peuvent avoir d'autre fondement que la vérité réelle; les périls imaginaires sont des périls qui n'existent pas en réalité; ils ne peuvent donc ni donner un droit, ni créer un titre. L'argent que j'ai en ma possession

(*a*) Ne sommes-nous pas en droit de dire que l'ironie amère avec laquelle Bentham prétend tourner en ridicule les opinions des scolastiques, en cette matière (lettre X, *sur l'usure*), est la marque d'une grande ignorance de sa part s'il ne les a pas compris, ou d'une préoccupation injuste s'il ne les a pas lus? Pour dire que l'argent est stérile *de sa nature*, il n'était pas nécessaire de dire qu'*Aristote y cherchait les organes de la génération ;* ces bouffonneries ne sont pas capables de changer la nature des choses que nous avons tout à l'heure assez clairement exposée. L'argent est stérile *de sa nature*, précisément pour la raison par laquelle Bentham prétend démontrer le contraire : si pour le rendre fécond, le philosophe de Stagyre devait acheter un bélier et deux brebis, il est clair qu'en ne les achetant pas, il ne rendait pas l'argent fécond. Or, voilà précisément ce que veut dire être stérile *de sa nature*. Les économistes eux-mêmes s'accordent à dire, avec le professeur *de Luca*, qu'il ne suffit pas d'accumuler des valeurs pour former un capital, mais qu'il faut encore que ces valeurs soient destinées à la production, etc. Or, ce que les économistes ont vu après Aristote, Proudhon lui-même, qui n'est assurément pas épris d'un amour excessif pour les docteurs catholiques, Proudhon lui-même l'a remarqué : *tout produit*, dit-il, *vient du travail et réciproquement tout capital est improductif*. Le lecteur voit donc comment, à travers le cours des siècles et malgré les préjugés, la vérité sur la nature et les faits parvient à se faire jour, bien que la raison trompée ne sache souvent pas toujours déduire les conséquences.

(*b*) « L'or et l'argent ne sont plus productifs dès que l'industrie cesse de les employer. » Say, *Econ. polit.*, liv. I, c. 3. De plus, au liv. II, c. 5, le même auteur démontre que, *de sa nature*, l'argent est un fonds qui se détériore : « la monnaie n'est point un revenu de l'année, etc... cet argent circulait l'année passée, la précédente, le siècle dernier. Et même, si la valeur de ce métal a décliné, la nation est en perte. » D'un autre côté : « il y a un travail exécuté par le sol, par l'air, par l'eau, par le soleil, auquel l'homme n'a aucune part, et qui pourtant concourt à la création d'un nouveau produit, qu'on recueillera au moment de la récolte. C'est ce service que j'appelle le *service productif* des agents naturels. *Ibid.*, liv. I, c. 4. Et cependant l'on continuera à dire que ce métal, que ce capital est productif à l'égal des terres et des maisons.

(*c*) Romagnosi, *Istit. di civ. filos.*, t. I, lib. 2, p. 151.

n'est souvent pas plus assuré entre mes mains que dans celles d'autrui ; je puis en être dépouillé, comme tout autre. Si à l'égard d'une autre personne, j'ai des raisons de craindre ou son insolvabilité ou l'intérêt qu'elle pourrait avoir d'être infidèle; ces raisons pourront avoir un contre-poids en d'autres motifs qui rendent l'argent moins sûr entre mes mains, quand par exemple, ma maison est mal gardée, mes domestiques suspects, etc. De là vient que, dans les circonstances critiques, en temps d'anarchie, de guerre, etc., les personnes exposées regardent comme un grand bonheur de trouver un homme honorable qui veuille bien accepter leur argent. Ainsi, lorsque la promesse est *ferme* et *assurée*, elle équivaut à l'argent comptant ; ou si l'on veut donner quelque valeur aux dangers *imaginaires* dont l'acquittement de l'obligation paraît environné, cette même valeur doit également être attribuée aux périls *imaginables* de l'argent : d'où il suit que le produit total pourra néanmoins être équivalent.

963. Quand on me rend, au bout de quelques années, un argent que j'ai prêté sans intérêt, il est bien clair que je n'ai rien gagné, et qu'après avoir été privé de son usage, je n'ai précisément que ce que j'aurais, si je l'avais pendant ce temps gardé dans mon coffre. Il n'est pas moins clair que l'emprunteur a tiré avantage de cet argent : où est donc l'égalité? et cependant, avait dit précédemment Turgot, « si l'argent prêté ne rapportait pas d'intérêt, on ne le prêterait point (*a*). » Cette objection générale de Turgot peut se décomposer en trois assertions partielles : 1° si mon argent fructifie aux mains de l'emprunteur, j'ai droit de percevoir une partie du fruit ; 2° celui qui prête, perd une utilité réelle en perdant l'usage de l'argent ; 3° l'espérance du lucre une fois enlevée, il n'y a plus aucune raison de prêter.

964. La première de ces propositions est, ou contraire à l'indépendance naturelle, ou contradictoire en elle-même. En effet, si ces mots *mon argent* signifient l'*argent qui fut à moi*, il s'ensuit que désormais *il n'est plus* à moi ; or, il y a injustice à prétendre que l'argent d'autrui doive fructifier à mon avantage (406 et suiv.), et que son industrie doive tourner à mon profit : c'est réduire un homme, qui est mon égal, à la condition d'être mon esclave. Mais si ces mots *mon argent* signifient que je garde le domaine de l'argent prêté, il s'ensuit alors que le contrat *de prêt* n'est plus un contrat *de prêt*, mais un contrat *de société*, ce qui est contradictoire ; je suis, à la vérité, le maître de faire un contrat *de société* plutôt qu'un contrat *de prêt* ; mais il n'est pas en mon pouvoir de faire jamais que le prêt soit un contrat de société.

La seconde proposition change l'état de la question et par conséquent elle confond tout. En effet, ou le prêteur voulait ne point employer dans le commerce cet argent inactif, il voulait *n'en point user* ; et dans ce cas, *perdre l'usage de cette somme*, c'est ne rien perdre du tout ; ou bien il le tenait en réserve pour quelque affaire avantageuse, et alors, il a le droit de percevoir un certain intérêt proportionné à la probabilité du gain qu'il abandonne.

(*a*) Turgot, à l'endroit cité, page 297.

C'est précisément pour cela que plusieurs moralistes catholiques accordent le droit de percevoir un certain intérêt chaque fois que le prêt doit durer longtemps (*a*); car la longue durée du temps est de nature à rendre le prêt préjudiciable au prêteur par les changements imprévus qui peuvent survenir dans les circonstances.

Enfin, la troisième proposition est faite par l'*égoïsme;* assurément, si je dois vouloir à autrui le bien que je me veux à moi-même (314 et suiv.), je dois également le lui faire lorsque je le puis sans aucun préjudice : or, l'argent *improductif*, je puis le lui prêter sans qu'il en résulte pour moi le moindre dommage, lorsque la promesse est *assurée;* je dois donc le lui prêter dans ces circonstances. Mon devoir en cette matière sera plus ou moins strict, d'après le bien plus ou moins nécessaire dont je prive mon semblable et d'après les obligations que j'ai envers lui.

965. La défaveur et le mépris qui pèsent toujours sur l'usurier, ne viennent point de l'envie, du fanatisme, de l'inertie, d'une dévotion mal entendue ou d'autres préjugés vulgaires, comme le prétend Bentham (*b*); ces sentiments viennent de la bienveillance et de la justice innées dans le cœur de l'homme : l'usurier est à nos yeux un homme sans entrailles, s'il refuse d'aider son prochain quand il le peut et le doit; un homme sans *foi* et sans *probité*, s'il feint de céder à un autre ce qu'il lui prête et qu'en attendant il en exige le fruit (*c*). A cette conduite indigne ajoutez le dommage que l'usurier cause à la société; pesez cette belle parole de M. Villeneuve-Bargemont, que l'usure est la sangsue de l'infortune, un ver qui ronge le malheur (*d*). Vous comprendrez sans peine qu'il est licite de réprimer cette infamie, comme il l'est, sans nul doute, de poursuivre les voleurs et les escrocs.

Il est licite, mais il n'est pas toujours expédient ni possible de le faire; cette question est du ressort de la politique *appliquée*.

966. Il importe de faire remarquer qu'autre chose est la répression de l'usure, autre chose la fixation du taux légal de l'intérêt : les lois contre l'usure ont en vue de la détruire ou de la restreindre et de protéger l'*individu* contre une cupidité impitoyable; les lois en matière d'intérêt légal ont leur source dans des considérations d'un tout autre ordre, dans des considérations de *perfectionnement social :* les premières appartiennent à l'ordre de la *protection*, les secondes à l'ordre de la *coopération* sociale (727 et suiv.). Pour mettre ce point en lumière, jetons un coup d'œil sur le commerce dans ses relations avec le bien-être matériel de la société (*e*).

(*a*) Gregorio, *De usurâ*, et autres auteurs en grand nombre.

(*b*) *Lettre X*, pag. 268 et suiv. Bruxelles, 1830.

(*c*) Ce sont ces hommes que Bentham ose nommer : « des hommes non-seulement innocents mais même estimables.... Frappés d'une réprobation qui ne devrait tomber que sur ceux-là seulement dont la conduite... est opposée à la leur. » *Lettre VI*, p. 261.

(*d*) Villeneuve-Bargemont, *Econ. polit. chrét.*, liv. III, c. 19. Bruxelles, 1837.

(*e*) Nous prenons ici le mot de *commerce* dans son sens générique comme le mouvement des capitaux d'une société, soit dans le transport, soit dans les échanges. Nous appelons *capital* une somme de valeurs qui peut être employée à la production de la richesse.

967. Le commerce est, *de sa nature*, un bien *véritable* dans la société matérielle : cela ne peut faire l'ombre d'un doute. C'est grâce au commerce que les *individus* peuvent se procurer les productions du monde entier, et sont, *en réalité*, les dominateurs de toutes les créatures inférieures : un habitant de l'Europe, du fond de son cabinet, dépouille de leurs fourrures les tigres et les martres, il reçoit de Moka et de Ceylan le tribut de leurs denrées, il revêt ses meubles de l'or du Pérou, il se pare des diamants de Golconde et des perles du cap Comorin ; en un mot, il est le maître de la terre.

Grâce au commerce, les sociétés particulières voient leurs trésors s'accroître sans cesse, tandis qu'elles échangent leur superflu contre le nécessaire, et qu'elles ne trafiquent pas seulement du produit de leurs terres, mais encore des bras de tous les associés : dans le contact que ces échanges perpétuels établissent entre les nations, les beaux-arts, l'industrie et toutes les connaissances utiles passent sans cesse de l'une à l'autre.

Au surplus, tandis que le commerce perfectionne la situation de chacune des sociétés particulières, il devient un principe d'une efficacité merveilleuse pour le développement de la société universelle ; il produit au sein des nations un échange réciproque de bons offices, que l'on est bien en droit d'appeler l'accomplissement du précepte de la charité humaine, universelle et internationale.

968. Cette manière d'envisager les choses nous montre aussi comment le commerce, qui n'est la plupart du temps *pour l'individu* qu'un moyen de s'enrichir, est, entre les mains des *sociétés particulières*, l'instrument producteur de l'utilité matérielle. Dieu l'a destiné à servir de lien matériel entre les nations, pour les préparer au lien plus doux et plus fort de la société catholique universelle, à l'unité de la foi et de l'amour [LXIII et ailleurs] : en répartissant les produits divers entre les nations différentes, la Providence obtient des sociétés dispersées sur la surface du globe, ce qu'elle obtient des individus par la distribution inégale des besoins, des facultés, des inclinations (447, 460, etc.) : elle manifeste ainsi sa volonté non-seulement de réunir les individus dans des sociétés particulières, mais encore de faire de celles-ci une vaste association universelle.

969. Si le commerce est un *véritable* bien, il est évident que la société doit concourir à sa prospérité et que, par conséquent, elle a le droit d'employer des moyens à cet effet.

970. C'est assez dire qu'elle a le droit de faire en sorte que les capitaux passent aisément des mains de ceux qui les tiendraient improductifs, entre les mains de ceux qui veulent les utiliser, qu'elle a le droit de faciliter les prêts : car le prêt est un moyen capital pour faire prospérer le commerce ; la difficulté des emprunts rendrait pour ainsi dire le commerce ou le mouvement des capitaux impossible (*a*) ; le négociant le plus riche ne saurait se

(*a*) Say (*Econ. polit.*, liv. I, c. 16) démontre que le *mouvement plus animé* des capitaux équivaut bien souvent à leur augmentation. La chose est d'ailleurs facile à saisir au moyen d'un

passer de l'emprunt, à moins de tenir inactive une bonne partie de ses capitaux (*a*). Il faut donc que l'action sociale s'efforce de faciliter les emprunts, ce moyen inappréciable et nécessaire pour la prospérité commerciale.

971. Mais comment faciliter les emprunts? La société forcera-t-elle les capitalistes à se dépouiller de leurs capitaux pour l'avantage des négociants? une pareille mesure serait évidemment contraire à la loi fondamentale de l'action civile (742) : on ne peut alléguer que le bien du négociant est le bien de toute la société, et, par conséquent, des capitalistes eux-mêmes; car les négociants jouiraient ainsi et de l'avantage personnel sacrifié par les capitalistes, et du bien *social* commun aux uns et aux autres; il y aurait donc injustice à imposer un sacrifice aux capitalistes seuls. La société devra recourir aux moyens indirects et faire en sorte que l'intérêt personnel engage les particuliers à concourir, par la facilité des prêts, au bien de la communauté tout entière; elle pourra, en conséquence, promettre à quiconque voudra prêter son argent, un certain avantage qui le récompense du service qu'il rend au public.

972. Cette promesse sera d'autant plus raisonnable que le besoin des capitaux se fera plus vivement sentir, et que la difficulté des prêts gratuits sera plus grande. A mesure que les nations ont étendu leurs relations commerciales, les lois sur l'intérêt légal sont devenues d'une nécessité plus manifeste; le commerce ayant augmenté la quantité des marchandises en circulation, le besoin des capitaux qui puissent transporter ces valeurs s'est accru, et les raisons de ne point prêter gratuitement se sont également multipliées, alors que tant de besoins nouveaux réclament sans cesse les capitaux qui demeurent rarement improductifs aujourd'hui (*b*).

973. Ajoutez à ces motifs tirés du développement du commerce, le changement qui s'est opéré dans les idées politiques, morales et religieuses (*c*), et vous comprendrez sans peine que le prêt gratuit est, de nos jours, une réalisation fort difficile. Par conséquent, disons-nous, il importe à toutes les nations de faciliter les prêts, par l'appât des récompenses et des compensations, si elles ne veulent ruiner leur commerce et se ruiner elles-mêmes.

exemple : supposez qu'un navire à voiles parte de Livourne pour Liverpool avec un chargement de soie brute et de coton, et qu'arrivé en deux mois à sa destination, il gagne 5,000 francs. Supposez encore qu'un navire à vapeur fasse, dans le même temps et avec le même chargement, deux ou trois voyages semblables, il est clair qu'il aura réalisé un gain double ou triple. Or, d'où vient cette multiplication, sinon du mouvement? C'est pour cette raison que l'économie du temps est pour les négociants la source de gains inappréciables.

(*a*) Turgot, *Mémoire sur l'usure*, § 19.

(*b*) « Dans les temps où il n'y avait que peu d'industrie, un capital n'était presque jamais qu'un trésor qui se conservait pour le moment du besoin. Il ne donnait pas un profit.... Mais quand le trésor a pu donner un profit, etc. Say, liv. I, c. 11.

(*c*) Le changement moral et religieux est manifeste. Le changement politique, survenu dans les idées de la *noblesse* et dans la création des banques publiques, a fait disparaître la crainte de *déroger*, qui empêchait les nobles et les riches de faire valoir leurs capitaux. Les capitaux vraiment *improductifs* sont devenus aujourd'hui excessivement rares.

974. Ces primes ou compensations sont naturellement imposées à ceux qui recueillent les avantages du prêt; c'est une taxe proportionnelle à l'avantage (910 et 933). Les timbres, les enregistrements, les jugements, les hypothèques et tant d'autres mesures de protection publique, sont également à la charge de ceux qui profitent de ces mesures : ne payons-nous pas l'entretien des voies publiques sur lesquelles nous circulons? les armées ne sont-elles pas entretenues aux frais des nations qu'elles défendent, etc. Lorsque la société a besoin de faciliter les prêts, elle met la taxe ou taux de l'intérêt à la charge de l'emprunteur; elle se conforme ainsi aux lois de la plus exacte équité. Cette taxe n'est pas le fruit de l'argent qu'on emprunte, mais une prime destinée à favoriser les prêts [CI]; c'est une récompense pour un service rendu à la société tout entière.

975. Or, celui qui rend un service à la société est en droit d'en accepter la compensation : de ce que ce service lui a peu coûté, il ne s'ensuit pas qu'il soit tenu de refuser la compensation correspondante; il a acquis un vrai droit, du moment qu'il a rempli les conditions fixées par la société. C'est ainsi qu'un homme a droit à la récompense promise à ceux qui nettoient la voie publique, quand il enlève les immondices pour les faire servir à l'amendement de ses terres : son action est-elle moins utile au public, parce qu'il sait en retirer son avantage personnel? Or, le mérite ou le titre à la récompense naît de l'utilité qu'on a procurée (131).

976. Les considérations que nous venons de présenter, montrent à l'évidence l'avantage qui résulte pour la société du taux légal de l'intérêt; une conséquence également évidente, c'est que l'autorité doit, de nos jours, fixer ce taux au moins *d'une manière générale*. Les réclamations de Bentham ne méritent pas d'être écoutées : son estime affectueuse pour les usuriers doit nécessairement lui faire regarder comme superflue cette déclaration de la société au sujet de l'intérêt. Si l'autorité n'accorde pas le droit de percevoir un intérêt au prêteur, et n'impose pas un devoir corrélatif à l'emprunteur, les particuliers, juges incompétents en matière de bien public, ne pourront pas licitement, du moins dans l'origine, introduire cette coutume; ils se verront ainsi dans l'alternative, ou de perdre leurs avantages temporels, ou de violer les lois de la justice et de la conscience : c'est à dessein que j'ai ajouté « au moins dans l'origine, » pour ne pas entrer dans la question de la *coutume* qui peut créer des lois (1091); j'ai dit encore *d'une manière générale*, parce qu'il ne nous appartient pas de décider si, en accordant une compensation, l'Etat doit en fixer la *quantité*. C'est à la prudence pratique à examiner ce que peuvent valoir les raisons au moyen desquelles Bentham et d'autres économistes prétendent prouver l'inutilité et l'injustice de cette mesure (*a*); si leurs arguments sont péremptoires, l'autorité pourra laisser aux circonstances le soin de fixer cette *quantité*.

977. Pour notre part, il nous suffit d'avoir démontré que l'*intérêt légal* est tout autre chose que l'*usure :* autant l'intérêt légal est digne d'éloges

(*a*) *Œuvres*, t. III, *Lettres sur l'usure,* VIe lettre, n. 13.

à raison du bien qu'il procure à la société, autant l'usure est coupable, elle qui a sa source dans la plus honteuse cupidité. On voit que les auteurs qui réclament en faveur de l'*usure* par la raison du bien public, confondent deux notions très-différentes, et ruinent, par une apologie maladroite, une cause digne d'être mieux défendue.

978. Résumons, en peu de mots, toute notre théorie sur le prêt à intérêt :

1° Je ne puis exiger d'un autre, sans violer ses droits, le fruit d'un argent qui lui appartient : donc, lorsque je prête, et que je lui cède le domaine de la chose prêtée, je ne puis exiger le fruit de la chose prêtée.

2° La monnaie, *en tant que monnaie*, ne peut être employée sans qu'elle se consume; en permettant à un autre de la dépenser à son gré, je lui en transfère la propriété : donc, l'argent prêté devient l'argent d'un autre, et par conséquent, je ne puis exiger de lui un intérêt quelconque pour l'usage qu'il en aura fait.

3° La promesse de restitution peut être bien des fois équivalente à l'argent comptant : donc, il y a des cas où il n'existe aucun titre *privé* à un intérêt quelconque.

4° Il y a une obligation *plus ou moins grave, selon les circonstances*, de procurer, dans la limite de ses forces, le bien d'autrui, quand on le peut faire sans préjudice : donc, lorsque la promesse de restitution nous met entièrement *à l'abri de tout dommage*, nous avons une obligation *plus ou moins grave, selon les circonstances*, de prêter gratuitement.

5° La société a le plus grand intérêt à encourager la circulation des capitaux : donc, elle peut employer, dans ce but, des moyens efficaces, même aux dépens des particuliers qui reçoivent une ample compensation dans le bien commun.

6° L'*intérêt légal* est un moyen de faciliter les emprunts, et par suite, de favoriser le commerce à l'avantage du public : donc, la société a droit d'autoriser l'intérêt.

7° Les charges doivent être supportées par ceux-là surtout qui jouissent des avantages : donc, il y a justice à faire payer l'intérêt légal par celui qui profite du prêt [CII].

979. Voilà de quelle manière la société peut unir les intérêts des particuliers à l'intérêt social; elle développe le mouvement salutaire des richesses qui répand la nourriture et la vigueur dans tout le corps social, comme la circulation du sang répand la vigueur dans le corps humain.

Mais pour assurer la félicité civile, il ne suffit pas de faire affluer les richesses; il faut les conserver. La société ne peut vivre toujours au hasard, dans l'inquiétude, dans la discorde entre les concitoyens; que deviendraient l'*agriculture*, le *commerce* et l'*industrie*, si les propriétaires avaient toujours à craindre de se voir dépossédés du fruit de leurs travaux? Cette incertitude est précisément la désolation qui plane sur ce gouvernement despotique, où le musulman abruti abandonne toute pensée d'avenir, parce

qu'il n'a pas la certitude de la réaliser (*a*). La sécurité des propriétaires est donc de la plus haute importance pour la richesse sociale.

Or, cette tranquillité rencontre dans la société publique, sans parler du délit dont il a été question ailleurs (690), une opposition qui naît de la nature même de la société. Cette opposition croît souvent à proportion du développement de la société et de son commerce, et ce qui plus est, elle naît et grandit sous la tutelle et sous le manteau du droit et de la justice. Dans les familles patriarcales, au sein de l'état domestique, il n'y a qu'un seul possesseur, un seul héritage; mais dans la société publique, les possesseurs croissent en nombre, demeurent à peu de distance les uns des autres, et les limites de leurs propriétés respectives se touchent; une fois le commerce établi, il se fait des échanges, des contrats, et la fortune, tant mobilière qu'immobilière, est dans un mouvement perpétuel. Quoi de plus facile, au milieu de ces vicissitudes, qu'une surprise, une fraude, une injustice? Le propriétaire, le négociant sera-t-il condamné à se voir déposséder par l'un ou l'autre vice d'un ancien contrat, dont la validité est d'autant plus difficile à prouver que les détails de l'affaire sont plus compliqués, et la poussière amoncelée sur les pièces plus épaisse?

De là, la nécessité et la justice de la loi de *prescription* : en vertu de cette loi, la société défend toute recherche sur les anciens droits au-delà d'un terme fixé. Le fondement de cette loi c'est que, le droit *périmé* qu'*un particulier* possède sur un objet, se trouve en collision avec le droit *existant* de toute la *société* à la *paix*, et à la *richesse progressive* que l'incertitude affaiblirait; il est clair que le droit du particulier est plus faible (363), puisqu'il est moins évident, moins général, moins important. La société, en assignant un terme aux recherches et aux litiges, ne fait donc autre chose que de déclarer qu'un droit plus faible est annulé par un droit plus fort.

Cette annulation est d'autant plus conforme à la justice, que l'ancien propriétaire, abandonnant l'exercice de son droit pendant un laps de temps considérable, paraît abandonner l'objet auquel il avait droit : or, un objet abandonné appartient au premier occupant (314); donc, ce dernier a de plus un droit, sinon mieux fondé dans son principe, du moins plus évident dans le fait que l'ancien propriétaire.

La loi de la *prescription* est donc raisonnable et naturelle, bien que la nature elle-même n'en établisse pas ouvertement la stricte nécessité, et qu'elle n'en fixe pas du tout les termes. Une société qui marche vers sa perfection, doit l'accepter d'autant plus volontiers que c'est de sa constitution même, que naît l'infirmité sociale à laquelle on oppose le remède de la prescription. C'est la société qui doit déclarer le moment précis où l'insouciance et l'oubli déposséderont l'ancien propriétaire, et donneront à la propriété un nouveau maître.

(*a*) Montesquieu, *Esprit des lois*. La Turquie tâche aujourd'hui d'imiter, sous ce rapport, les nations européennes.

CHAPITRE V.

RÉSUMÉ DU LIVRE QUATRIÈME.

SOMMAIRE.

980. Du principe, du mode, de la fin de l'action civile. — 981. Du devoir social de *protection* contre les causes *physiques* de ruine, contre les causes *morales*. — 982. Du devoir social de *perfectionnement civil;* — 983. de l'union des intelligences dans une même pensée religieuse; — 984. de l'instruction *civile, scientifique, technique;* — 985. de l'accord des volontés dans le parfait amour de la patrie; — 986. de l'usage des moyens que présente la nature; — 987. mesures civiles pour le développement de la richesse sociale.

980. Destinée qu'elle est à procurer aux individus associés la possession paisible de leurs droits et à augmenter leur bien-être, en réunissant leurs forces et leurs actions extérieures, en vue de l'intérêt commun, l'autorité doit étudier les moyens de satisfaire à leurs besoins; ces moyens, c'est la nature elle-même qui les détermine. En excitant la société à user de ces moyens, l'autorité doit elle-même, autant que possible, développer de toute manière, avec efficacité et douceur, l'activité naturelle de l'homme.

981. Elle protégera d'abord chacun des associés contre les causes matérielles de ruine qui menacent *ordinairement* ou *accidentellement* son existence, sa santé, sa fortune; recueillant le dernier soupir de ses membres avec une piété maternelle, elle assurera à leur cendre le respect des survivants; elle leur garantira l'exécution de leurs dernières volontés, et leur donnera une sorte d'immortalité, continuée dans les enfants ou dans les amis qui leur survivent.

Elle protégera les associés contre la malice humaine; par le châtiment du crime et par les mesures préventives, elle assurera le repos des citoyens : c'est ainsi qu'elle emploiera toutes les ressources dont elle dispose, pour ramener à l'ordre les coupables qui l'auront violé.

982. Elle unira ensuite les efforts des associés pour les diriger vers un nouvel ordre de choses, dans lequel, agissant de concert, ils soient en état d'atteindre, par l'union des forces associées, une perfection à laquelle des individus ne pourraient parvenir.

983. A cette fin, elle mettra d'abord tous ses soins à créer parmi les siens l'unité des pensées, par la propagation de la vérité, ordonnatrice naturelle des intelligences, et par l'extirpation de l'erreur et de l'ignorance.

Comme une semblable entreprise exige nécessairement la possession infaillible et assurée de la vérité, l'autorité sociale ne pourra atteindre à ce degré de perfection, si elle n'est éclairée par la lumière d'une vérité surnaturelle.

984. Elle s'efforcera ensuite de conduire les intelligences associées à leur perfection, par l'instruction civile et par l'instruction spéciale; mettre chacun en état de connaître ses droits et ses devoirs sociaux; propager, parmi les intelligences vulgaires, les notions élémentaires, et parmi les intelligences élevées, les connaissances les plus nobles; civiliser les générations arrachées à l'oisiveté et au crime, pour en faire d'utiles instruments du bonheur public : tel est le but élevé de l'instruction publique, considérée dans toute son extension civile, scientifique et technique.

985. Les intelligences ainsi préparées, il ne sera pas bien difficile de mouvoir les volontés vers le bien commun, en les affectionnant à la société, au sein de laquelle elles vivent, aux formes dont l'autorité sociale est revêtue, aux personnes dans lesquelles elle réside, aux lois, aux institutions par lesquelles elle opère, aux membres de la société, au territoire qu'ils habitent et qui les nourrit.

986. L'amour de la patrie sera d'autant plus facile à réaliser, que la société saura mieux convaincre les intelligences de ses membres de la sagesse de ses ordonnances, frapper leurs sens et leur imagination par de vives images, et satisfaire innocemment leurs intérêts et leurs passions.

987. Rien ne lui sera plus utile pour cela que les mesures qu'elle prendra pour leur bien-être matériel, en favorisant le développement de la fortune publique, par la prospérité du commerce et la possession pacifique des biens matériels.

Telles sont, en résumé, les attributions les plus importantes de l'action *civile* de la société, de cette action qui doit être dirigée tout entière à la *protection* et au *perfectionnement* des individus associés.

FIN DU LIVRE QUATRIÈME.

LIVRE CINQUIÈME.

DES LOIS QUI RÈGLENT L'ACTION POLITIQUE DE LA SOCIÉTÉ.

CHAPITRE I.

DU VÉRITABLE POSSESSEUR DES DROITS POLITIQUES (*a*).

ARTICLE I.

DIVISION.

SOMMAIRE.

988. Du sujet en qui résident ces droits et de leur objet, — 989. dans une société paisible, dans une société agitée.

988. Pour réaliser le bien-être des individus associés, il faut que la société travaille à se rendre de jour en jour plus parfaite (735) : à cette fin, elle doit connaître les besoins et régler la marche extérieure de ses membres (745 et suiv.), et, par conséquent, plier leurs volontés, ou du moins forcer leur action matérielle. Nous avons donc à examiner : 1° quelle est la personne qui doit donner à la société l'aptitude nécessaire pour atteindre ce but ; 2° de quelle manière la société peut acquérir cette aptitude.

989. Essayons la solution du premier de ces problèmes : il peut être question ou d'une société *paisible* et bien réglée, ou d'une société *bouleversée* et en désordre.

(*a*) Voir là-dessus l'*Esam. crit.*, p. I, c. III, § 3 et 4.

ARTICLE II.

DU POSSESSEUR DES DROITS POLITIQUES DANS UNE SOCIÉTÉ PAISIBLE.

SOMMAIRE.

990. C'est le souverain qui possède les droits politiques; — 991. s'il peut les aliéner? — 992. Les droits politiques sont *de leur nature* aliénables, sans préjudice toutefois des droits d'un tiers. — 993. L'aliénabilité des droits politiques existe dans toutes les formes de gouvernement. — 994. Autre chose est abdiquer, autre chose transférer des droits. — 995. Le pouvoir héréditaire vient d'une translation. — 996. C'est de la nature qu'il tient d'être *pouvoir*, mais l'hérédité provient d'un fait. — 997. Distinction entre l'*autorité* et la *possession* de l'autorité. — 998. Quels Etats sont héréditaires. — 999. De quelle manière le bien public influe sur le *droit de succession* et sur le *droit d'hérédité*.

990. Recourons, pour la solution de ce premier problème, à notre procédé ordinaire, à l'analyse exacte des idées et des faits.

Il est du devoir de la société de *protéger* et de *perfectionner* l'action sociale des individus; elle doit aussi, par une conséquence nécessaire, se rendre elle-même capable de remplir cette double obligation (735) : cette aptitude suppose un travail perpétuel, qui tout à la fois maintient et modifie la société; car, *de sa nature*, la société est douée d'une force d'expansion indéfinie (860), et par *la nature du but* à atteindre, elle doit s'adapter aux perpétuelles variations des hommes et des choses; aussi doit-elle avoir un principe doué d'une activité morale incessante, capable de réparer les pertes qu'elle subit et de pourvoir à l'amélioration de l'ordre social. Ce principe d'activité morale au sein de la société, c'est l'autorité (829 et suiv.) : c'est l'autorité qui a reçu de l'Ordonnateur suprême des sociétés humaines, la charge d'agir non-seulement dans l'ordre *civil*, en réglant les individus, mais encore dans l'ordre *politique*, en dirigeant tout le corps social, et dans sa première formation au sein de l'humanité, et dans les altérations perpétuelles qu'il subit comme toutes les choses créées. Or, nous avons vu que pour agir, l'autorité doit être concrète (426); elle ne sera telle que dans l'être intelligent qu'on appelle *supérieur* (425 et suiv.). C'est donc au supérieur ou, en d'autres termes, à la personne *physique* ou *morale*, investie de l'autorité sociale, que la nature a commis le devoir et le droit de diriger *politiquement* la société (*a*).

Qui donc est le supérieur dans une société publique? nous avons déjà

(*a*) Dire que le peuple doit *toujours* avoir des *droits politiques*, c'est prétendre que tout le peuple fait partie de la personne souveraine, c'est-à-dire, qu'il n'y a pas de gouvernement monarchique (525).

partiellement examiné cette question au troisième livre de cet ouvrage (614, 626, 658 et ailleurs) : nous avons vu que l'autorité, dans l'origine, va se fixer en des personnes diverses, d'après les faits divers qui ont donné naissance aux sociétés ; dans les sociétés naturelles l'autorité appartient au possesseur primitif; dans les sociétés volontaires, elle appartient à tous les contractants ; dans les sociétés obligatoires, à celui qui possède un droit relativement plus fort.

Voilà où réside le pouvoir politique dans la première origine des sociétés ; examinons maintenant si, dans la suite des temps, les droits politiques peuvent changer de maître, et si une translation volontaire ou involontaire peut avoir lieu en cette matière : en d'autres termes, examinons si les droits politiques sont aliénables.

991. Tous les droits sont aliénables, quand l'aliénation n'emporte pas avec elle la transgression de l'ordre (349) : or, cette transgression peut avoir lieu, soit en raison des relations naturelles, soit en raison des relations accidentelles : un père tient de la nature le droit d'élever ses enfants ; celui qui rencontre, par hasard, un petit enfant exposé et dépourvu de tout secours humain, aura, à raison de ce fait accidentel, le droit et le devoir d'élever l'enfant ; ces deux hommes ne peuvent pas renoncer à leur droit, parce qu'ils ne peuvent pas renoncer à leur devoir. Il y a donc des droits *naturellement* inaliénables et d'autres qui le sont *accidentellement* ; voyons à laquelle de ces deux classes appartiennent les droits politiques [CIII].

992. La nature n'a établi aucun lien général qui attache le droit de gouverner à telle personne, ou à telle communauté déterminée (559) ; d'un autre côté, le fait de la mort rend inévitable un changement du supérieur ; et même, sans que la mort intervienne, un changement peut être souvent expédient ; le droit de gouverner n'est donc pas un droit qui, *de lui-même*, soit naturellement inaliénable.

Mais il peut se présenter des cas où l'aliénation serait la cause d'un dommage pour un tiers, ou d'une grave perturbation dans l'ordre social. Dans ces circonstances, c'est aux lois sur la collision des droits, dont l'application ne présente *par elle-même* aucune difficulté sérieuse, qu'il faut laisser le soin de déterminer si l'aliénation est licite.

993. Il y a ici un point qui mérite de fixer notre attention et que beaucoup de publicistes ont négligé : la question que nous traitons ne regarde pas seulement les monarchies ; dans toute forme de gouvernement, les droits politiques peuvent être considérés comme le bien de celui qui les possède, ou comme un principe d'ordre politique. La théorie qu'on a faite au seul point de vue de la monarchie (*a*), doit être appliquée à toutes les formes de gouvernement, et la solution sera la même pour toutes. Remarquons, toutefois, que l'influence de ces changements étant d'ordinaire beaucoup moindre dans les polyarchies, le dommage social s'opposera beaucoup

(*a*) V. Burlamacchi, *Dritto polit.*, p. 2, c. IV. — Grotius, *De jure belli et pacis*, lib. II, c. VII, § 22, etc. Utrecht, 1696.

moins aussi à l'abdication des droits politiques. Mais le dommage causé à un *tiers* peut être légal dans les monarchies et dans les polyarchies; dans ce cas, il ne sera pas plus permis à un lord ou à un pair héréditaire de priver ses fils de sa dignité, qu'il ne l'est à un souverain de priver ses héritiers de leurs droits à la couronne; l'abdication sera bien moins permise encore à tout un corps politique dont peut dépendre en grande partie le bien-être de l'Etat.

Lorsque le bien de l'Etat l'emporte sur le bien qu'on a en vue par l'abdication, il est clair que l'abdication est illicite; souvent alors l'abdication serait un acte lâche et honteux; à part ces exceptions, la renonciation aux droits politiques n'est pas moins libre pour un monarque, que pour un homme qui fait partie d'un gouvernement polyarchique. La magnanimité dont l'un et l'autre font preuve en foulant aux pieds une vaine grandeur, peut être digne des plus grands éloges.

Il y a même des circonstances où l'abdication sera, sinon un devoir rigoureux, du moins un devoir d'humanité. C'est quand l'obstination qu'on mettrait à conserver ces droits occasionnerait à la société un dommage considérable (*a*) : tel serait, dans une monarchie, le devoir d'un prétendant impuissant ou incapable (681); dans une polyarchie aussi, il faut quelquefois céder à certaines lois évidemment nécessaires au bien public (629 et suiv.). Dans de pareilles conjonctures (*b*), une trop grande persévérance à soutenir ses droits deviendrait coupable, et pourrait être punie par la privation violente de ces mêmes droits.

994. Il importe de remarquer, qu'autre chose est renoncer aux droits politiques, au droit de gouverner la société, autre chose transférer ce même droit à un tiers. Dans le premier cas, il suffit que l'abdication ne cause aucun dommage; la translation au contraire suppose, de plus, que personne ne possède antérieurement le droit de succéder à celui qui abdique, et que par conséquent celui-ci puisse légitimement élire son successeur (349).

Ainsi, un monarque électif pourra renoncer à ses droits, mais non pas les transférer : un monarque héréditaire dont les biens patrimoniaux constituent son titre au commandement, pourra transférer le droit de commander, par la raison qu'il peut transférer son titre de propriété. On peut en dire autant des membres d'une aristocratie élective ou d'une aristocratie territoriale héréditaire : dans les cas particuliers, le droit de translation dépendra toujours des titres originaires, qui peuvent varier à l'infini.

Les droits politiques appartiennent donc à celui qui possède l'autorité sociale : dans les monarchies, le roi les possède de lui-même; dans les polyarchies, ce sont les chefs de l'Etat qui en disposeront de leur commun consentement (521 et suiv.); dans l'une et l'autre de ces deux formes de gouvernement, le souverain pourra renoncer à ses droits pourvu que cette

(*a*) De nos jours, le roi Victor-Emmanuel de Sardaigne, a sauvé son peuple en abdiquant.

(*b*) Dans la diète de Pologne, il est arrivé plus d'une fois qu'un membre qui s'était opposé seul à la volonté de tous, fut assassiné par les autres palatins.

renonciation ne crée aucun dommage à autrui : ils pourront même les transférer, si les titres sur lesquels ces droits reposent sont eux-mêmes transmissibles.

995. Ces considérations nous font comprendre la nature des souverainetés héréditaires : il y a ici une véritable translation de droits politiques. Quelques publicistes, en examinant cette question, n'ont fait attention qu'au seul *bien social*, et comme ils n'avaient pas une idée très-exacte du bien social, ils se sont donné de grandes libertés dans leurs décisions; qu'eussent-ils pu répondre à leurs propres souverains, si ceux-ci, *au nom du bien social*, avaient rasé leur demeure pour en faire une place publique, saisi leurs biens pour les affecter à l'entretien d'un hôpital? ils auraient, je crois, répondu sans hésiter et à bon droit, que le premier des biens sociaux est la sécurité, qui fait que chacun jouit en paix de ses droits, et que, pour cela, il faut reconnaître l'inviolabilité du droit, la justice (*a*).

996. Or, d'après les principes que nous avons établis (468 et suiv.), le droit de commander, la possession de l'autorité peut appartenir à certains individus déterminés en raison d'un *fait concret*, parfaitement distinct du principe *abstrait* du bien social (478 et suiv.). Prétendre déterminer le droit d'hérédité ou toute autre conséquence des droits politiques, par le *seul* principe abstrait du bien public, c'est envisager la question sous un point de vue incomplet; c'est résoudre un problème très-compliqué, en ne satisfaisant qu'à une seule des conditions exigées.

997. Cette solution incomplète et équivoque vient d'une certaine confusion d'idées que nous avons déjà signalée : on se plaît à confondre l'autorité avec la possession de l'autorité, et l'on attribue à celle-ci tout ce qui appartient à celle-là. L'autorité, dit-on, est établie par la nature, pour procurer le bien commun; il faut donc que celui-là possède l'autorité, qui peut *mieux* procurer le bien commun. — Cette conséquence est fausse : car le comparatif *mieux* ne se trouve pas dans l'antécédent; l'argument ressemble donc à celui-ci : — le pouvoir paternel est établi par la nature et a pour fin la bonne éducation des enfants; donc, ce pouvoir appartient à celui qui sera le *mieux* en état de les élever. Il n'est personne qui n'aperçoive aussitôt la fausseté de la conséquence et l'équivoque qui en est cause : il n'est personne qui ne sache répondre que bien certainement le pouvoir paternel existe dans la société domestique pour le bien des enfants; mais que la possession de ce pouvoir ne dépend pas du bien à procurer aux enfants, et qu'elle est, au contraire, le résultat d'*un fait* précédent. Ce fait est la cause occasionnelle de la *possession* des droits paternels, et la *nature* de ces droits est la vraie cause qui oblige leur possesseur à en user pour l'avantage des enfants. S'il manque à cette obligation par sa faute, ou si

(*a*) « L'intérêt des individus, dit-on, doit céder à l'intérêt public; mais, cet intérêt qu'on personnifie n'est qu'un terme abstrait; il ne représente que la masse des intérêts individuels. S'il est bon de sacrifier la fortune d'un individu pour augmenter celle des autres, il serait encore mieux d'en sacrifier un second, un troisième, jusqu'à mille.... En un mot, l'intérêt du premier est sacré, ou l'intérêt d'aucun ne peut l'être. » Bentham, *Œuvres*, t. II, p. 189. Brux., 1829.

des défauts accidentels le rendent incapable de bien exercer ses droits, comme, par exemple, la folie, l'idiotisme, etc., alors seulement l'autorité compétente pourra l'en dépouiller; toujours est-il que la possession de ces droits n'a pas sa source dans le *seul* principe du bien à procurer aux enfants.

Nous devons raisonner sur les droits politiques, sur le pouvoir souverain, comme sur la paternité; la société publique, qui s'étend plus loin que la société domestique, pourra bien donner une force plus grande aux devoirs, elle n'en changera pas la nature. La transmission de la souveraineté dans les sociétés paisibles, sera donc déterminée par les lois de la justice, qui résultent elles-mêmes de certains faits. Quand on résout la question de l'hérédité du pouvoir, en s'appuyant *uniquement* sur le *seul* principe abstrait de l'unité, on tombe dans la même erreur que ceux qui décident au concret de la meilleure forme de gouvernement, sans avoir égard aux droits antérieurs, aux droits acquis (552). La question *spéculative*, nous l'avons vu, n'est pas de grande importance; mais quand *pratiquement* on a à décider de quelle manière la souveraineté doit être héréditaire, en ne considérant que la seule utilité du peuple, on oublie que le premier des biens sociaux est la justice et l'ordre [CIV].

998. La souveraineté, ou pour mieux dire, les droits politiques seront donc héréditaires, s'il y a concours de ces deux conditions : 1° il faut que le droit originaire soit fondé sur un titre *transmissible par voie d'hérédité*, comme la possession territoriale (517), ou comme la possession par voie de légitime conquête (648 et suiv.); il faut, en outre, que le *premier possesseur* ait la volonté de transmettre ce droit avec tous les autres à ses héritiers (*a*) : car tout possesseur, jouissant de la liberté de transmettre une portion quelconque de ses droits, et sous les conditions qu'il lui plaît (415), il dépendra de lui de fixer les lois de sa succession, tout en sauvegardant le droit des *tiers* et en se conformant aux lois que la *nature* elle-même a données aux successions héréditaires, puisque nous n'entendons parler ici que du seul droit naturel (776).

Nous disons le *premier possesseur :* car c'est par lui que commence, à proprement parler, le *titre* qui confère les droits politiques d'une manière transmissible; il peut lier ses héritiers par des conditions quelconques, pourvu qu'elles soient justes : mais l'ordre de la succession une fois déterminé, les successeurs légitimes n'ont plus, comme héritiers patrimoniaux, la liberté de rien décréter *de contraire* aux conditions que le premier possesseur leur a imposées; bien que, dans certaines circonstances, ils conservent le droit d'*ajouter* de nouvelles conditions aux anciennes.

999. Faut-il donc ne tenir aucun compte du bien public en matière de succession? — Sans doute, il faut en faire le plus grand cas, mais toujours

(*a*) Notre siècle a fait, à son tour, une douloureuse expérience des inconvénients qui naissent des changements opérés dans les lois de succession. Que de sang répandu en Portugal, en Espagne, en Danemark, pour des modifications faites à un ordre de choses que personne ne mettait en question!

en respectant la justice. Celui qui établit, le premier, l'ordre de la succession dans une souveraineté nouvelle, devra sans cesse avoir devant les yeux le bien de l'Etat; et de fait, c'est le bien public qui a donné naissance, chez presque tous les peuples, à la succession par voie d'hérédité, comme le disent tous les publicistes (*a*), qui exposent les grands avantages de ce mode de succession. C'est l'utilité publique qui a introduit le droit d'aînesse, parce que, dans le cours ordinaire des choses, la subdivision indéfinie est nuisible à la société, en ce qu'elle la prive d'une certaine perfection de l'unité [LVIII]; la loi salique, admise dans un grand nombre de monarchies, est encore le résultat de cette tendance à procurer le bien public, car les femmes ont moins d'aptitude pour le gouvernement.

En résumé : 1° la possession de l'autorité a été accordée par les faits à certaines personnes, et ces personnes ont pu, pour cette raison, la transmettre comme tout autre droit aliénable; toutefois ces personnes ont toujours reconnu et proclamé par leur conduite qu'elles étaient tenues d'user de l'autorité en vue du bien public, et que l'autorité devait être transférée de même d'après la règle du bien public, sans préjudicier aux droits des particuliers.

2° L'éducation d'un prince destiné au trône, et il en est de même, dans une certaine proportion, des aristocraties héréditaires, est un des devoirs les plus importants parmi les devoirs politiques; l'éducation est, dans les souverainetés héréditaires, ce que les formes d'élections sont dans les souverainetés électives, monarchies ou polyarchies : l'élection choisit un souverain digne du trône, l'éducation le forme.

3° S'il arrivait que les lois de la succession au trône, établies par le fondateur d'une souveraineté, parussent dans la suite nuisibles au bien public et qu'elles le fussent en réalité, le souverain, quoique lié en sa qualité d'*héritier*, aura néanmoins le droit de les modifier en sa qualité de *souverain*, bien entendu sans violer les droits qui ne sont pas en collision avec la *véritable* nécessité sociale. En effet, la personne et la famille du souverain font partie de la société, et, comme tels, ils sont subordonnés à l'*autorité* abstraite, laquelle peut, comme leur étant supérieure, modifier leurs actions qui seraient en opposition avec le bien social : elle peut donc aussi modifier l'effet des testaments antérieurs. Comme cette autorité abstraite parle au concret par la bouche du souverain, celui-ci pourra, comme chef de la société, ce qu'il ne pourrait pas en sa seule qualité d'héritier, il pourra modifier l'ordre de la succession d'après les exigences du bien public, sans cependant préjudicier en rien aux droits particuliers.

(*a*) V. Grotius, *De jure belli et pacis*, lib. II, c. 7.

ARTICLE III.

DES DROITS POLITIQUES DANS UNE SOCIÉTÉ BOULEVERSÉE.

§ 1.

ÉTAT DE LA QUESTION, OPINIONS DIVERSES.

SOMMAIRE.

1000. La question comprend aussi les polyarchies; — 1001. elle présente un double sens: — 1002. le commandement injuste oblige-t-il l'inférieur? — 1003. dans les sociétés subordonnées l'appel est toujours possible. — 1004. Celui qui commande injustement perd-il pour cela l'autorité? — 1005. Un seul commandement injuste n'enlève pas l'autorité; — 1006. du commandement habituellement injuste; — 1007. opinion monarchique, — 1008. dans le sens catholique; — 1009. opinion ultra-libérale, libérale-mitigée; — 1010. elle s'appuie sur une fausse hypothèse. — 1011. Nécessité qu'il y a de résoudre ces questions.

1000. Nous venons de présenter la théorie de la possession et de la transmission du pouvoir dans les sociétés paisibles et bien réglées. Il nous faut aborder maintenant une question très-délicate et qui a soulevé de nos jours de vives discussions; il nous faut examiner le cas où le peuple accuse son souverain d'injustice et de tyrannie : voyons d'abord si cette accusation, étant fondée, peut faire perdre au souverain les droits politiques qu'il possède.

Avant d'entrer en matière, il ne sera pas inutile de se demander pourquoi l'on a si souvent agité cette terrible question en l'appliquant aux monarchies; pourquoi, d'un autre côté, on l'a si rarement appliquée aux polyarchies, puisqu'il y a parfaite identité dans les deux cas. A-t-on cru que la tyrannie est impossible dans un gouvernement polyarchique (*a*)? mais c'est en vain que le sophiste de Genève affirme audacieusement que le peuple a toujours raison : la conscience humaine proclame plus haut encore qu'il n'est aucun peuple qui puisse prévaloir contre les éternelles lois de la justice. A-t-on cru que la violence est passagère dans cette forme de gouvernement? mais l'Angleterre nous offre, à l'égard de la catholique Irlande, le spectacle d'une tyrannie de deux siècles, exercée par le clergé et le parlement anglicans.

Disons plutôt que la question que nous traitons peut s'appliquer à toutes les formes de gouvernement, puisque la tyrannie peut s'infiltrer dans toutes.

(*a*) Voir à ce sujet les *Lettres de W. Cobbett;* traduction nouvelle. Tournai, H. Casterman.

En effet, qu'est-ce que la *tyrannie?* laissons de côté les étymologies, et attachons-nous à la signification ordinaire du mot : la tyrannie est *un pouvoir injuste dans une société publique;* et comme le pouvoir peut être injuste ou dans son origine, ou dans l'abus qu'on en fait, il y a deux espèces de tyrannies : la tyrannie d'usurpation et la tyrannie d'oppression. Comme les monarchies, les polyarchies peuvent usurper un pouvoir auquel elles n'ont aucun droit; elles peuvent aussi abuser de celui qu'elles possèdent légitimement; nous pouvons donc poser la question d'une manière tout à fait générale, et nous demander *si la personne physique ou morale du supérieur perd le droit de commander, quand elle abuse de son pouvoir?*

1001. Ainsi posée, la question peut présenter un double sens : quand le commandement est injuste, les sujets sont-ils obligés de l'exécuter? ou bien : celui qui commande injustement perd-il de fait ses droits à la souveraineté? — Examinons séparément chacun de ces deux sens.

1002. Le commandement peut être injuste ou à raison de la *nature* de la chose commandée, ou à raison du *but* que se propose celui qui commande : si la chose commandée est injuste *de sa nature*, il est évident que le commandement ne peut obliger en aucun cas; une *obligation* est un devoir *conforme à la raison* (97 et suiv.) : le commandement injuste étant *contraire à la raison* (347 et suiv.), il y aurait répugnance dans l'*obligation de commettre une injustice* (484).

Si le commandement ne renferme rien d'injuste de sa *nature*, mais s'il paraît injuste parce qu'il ne tend pas au bien public, vrai but de tout ordre émané de l'autorité, il est évident alors que le commandement oblige les sujets chaque fois qu'il émane de l'autorité *suprême*. En effet, l'autorité étant instituée pour unir les intelligences, quand elles sont en désaccord (426), la différence d'opinion chez l'inférieur, bien loin de le libérer de l'obéissance, est la raison principale de ce devoir. Si vous ôtez cette obligation d'obéir, il n'y a plus d'autre principe d'unité et de félicité sociale; car, il est impossible que les intelligences associées connaissent immédiatement d'elles-mêmes l'ordre tout entier de leur action relativement au bien public; et quand même elles le connaîtraient, l'intérêt personnel peut égarer leur jugement et donner à leur volonté une direction perverse. Lors donc que le commandement n'a pas pour objet une chose contraire à l'honnêteté naturelle, le pouvoir *suprême* peut obliger les sujets, bien que le commandement ne leur *paraisse* pas avoir pour but l'utilité publique [CV].

1003. Le pouvoir *suprême*, disons-nous : car, d'après ce que nous avons établi en parlant de l'association hypotattique ou subordonnée (707), il est clair qu'un pouvoir secondaire peut être ramené par le pouvoir suprême dans les voies de la justice, s'il venait à s'en écarter. Le sujet qui réclame de l'autorité supérieure un acte de son influence réparatrice, ne tend pas à dissoudre l'unité sociale, dont il révère le principe suprême; il résiste plutôt à celui qui voudrait s'en écarter et dévier ainsi de la voie droite.

Nous devons donc conclure que le commandement oblige le sujet, même

quand celui-ci n'y aperçoit pas la raison du bien public, pourvu toutefois que le précepte ne contienne pas une violation du droit naturel.

1004. La solution de la seconde question présente plus de difficulté : *celui qui commande injustement perd-il pour cela l'autorité?* — C'est là une discussion fort délicate, non pas tant en elle-même, qu'à cause des passions, des sophismes qu'elle a fait naître et qui obscurcissent la raison. Exposons d'abord l'état de la question aussi clairement que possible ; souvenons-nous qu'un philosophe ne doit chercher autre chose que la vérité, et qu'il doit toujours parler sans adulation comme sans envie.

Il peut être question d'*un seul* ordre injuste, ou bien de l'*habitude* de commander injustement; ces injustices peuvent offenser directement la société entière, ou seulement un individu de la société; l'*autorité* peut signifier ici, ou le droit d'être obéi dans ce commandement injuste, ou bien en général tout droit de commander quel qu'il soit ; enfin, le mot *perdre* peut signifier un défaut *abstrait* de valeur interne, ou une invalidité *pratique*, en vertu de laquelle cesse pour chacun le devoir de l'obéissance : ou, pour m'exprimer en termes plus clairs, le mot *perdre* peut s'entendre, et par rapport au pouvoir de celui qui commande, et par rapport au devoir de celui qui obéit. D'après ces différentes significations, la question proposée se présentera sous des aspects fort divers.

1005. Qu'*un seul* commandement injuste, même quand il est dirigé contre toute une société, soit de nature à faire perdre tout droit postérieur à celui qui l'impose, c'est une conséquence que l'on pourrait *peut-être* déduire de la doctrine de M. Cousin, que nous avons réfutée ailleurs [LXXXI]; mais je ne sache pas qu'aucun philosophe l'ait enseignée d'une manière explicite (*a*).

1006. Quand un souverain a l'*habitude* de donner des ordres injustes, ce vice peut venir ou d'incapacité, ou de malice : dans le premier cas, pour affirmer que le souverain perd son autorité, on se base sur le droit qu'a la société d'être heureuse; dans le second cas, on s'appuie sur la nature du crime qui peut mériter une telle punition.

Mais, en accordant qu'un prince inepte ou tyrannique perde l'autorité, le problème ne serait résolu que d'une manière toute *spéculative*. Il faut encore savoir *à qui* il appartient de décider que le commandement du souverain est tyrannique ; c'est là, en définitive, le nœud de la question *pratique*, qui a préoccupé les savants ou les hommes passionnés, qui se sont appuyés sur les principes les plus divers. Quelque peine que l'on se soit donnée pour vaincre la difficulté et justifier sa réponse, le problème est si clair, qu'il ne peut y avoir, au fond, une grande opposition dans les conclusions. Il faut absolument que l'on arrive à dire que le jugement pratique

(*a*) Certaines hérésies ont peut-être donné lieu à cette proposition, en soutenant que les prélats perdent leur autorité par un seul péché mortel; c'était la doctrine des Hussites. Voir *Annales de philos. chrét.*, t. IV, p. 185, 2[e] édition. — V. aussi Perrone, *De locis theol.*, p. I, c. II, n. 81, en note. Louvain, 1843.

sur la tyrannie et l'incapacité appartient au souverain, ou qu'il appartient au peuple, ou qu'il est de la compétence d'un tiers, si toutefois on peut assigner cette *tierce-personne :* il est impossible d'échapper à l'une de ces trois opinions. Chacune de ces opinions peut encore s'appuyer sur des principes opposés, et être animée d'un esprit différent : quelques auteurs (*a*) ont défendu l'inviolabilité du prince, en le considérant comme le ministre irrévocable du peuple souverain ; d'autres, avec Bossuet (*b*), l'ont considéré comme le ministre de Dieu. Parmi ceux, au contraire, qui ont accordé le jugement au peuple, les uns, comme Rousseau et les révolutionnaires exaltés, ont proclamé hautement la compétence *de tous et de chacun* à porter une sentence quelconque ; d'autres avec Burlamacchi, Spedalieri, etc., se sont contentés de l'accorder aux citoyens les plus sages ; encore ont-ils environné ce pouvoir de certaines mesures de précaution et de certaines formalités. D'autres enfin, auxquels il paraissait absurde de rendre le souverain ou le peuple juges dans leur propre cause, ont eu recours, avec Leibnitz, à une espèce de tribunal amphictyonique, dont ils ont réclamé l'institution au sein des peuples civilisés, ou à l'autorité pontificale pour les peuples chrétiens. Cette dernière opinion, qui est celle du moyen âge, a été renouvelée, de nos jours, par le comte de Maistre. Les autres opinions intermédiaires sont ou un mélange, ou une modification, ou une copie des précédentes. Examinons brièvement ce qu'on peut alléguer *pour* ou *contre* chacun de ces systèmes.

1007. Le premier, qui prétend que le souverain reçoit du peuple un pouvoir irrévocable, n'a pas besoin d'être réfuté ici : nous avons déjà démontré l'absurdité du *Contrat social* (557 et suiv.), nous avons renversé cette doctrine par sa base ; Hobbes, qui se fonde aussi sur l'hypothèse de ce *Contrat*, admet de plus une seconde erreur, ou plutôt une série d'impossibilités et d'injustices, quand il déclare que *le délégué du peuple est irrévocable,* alors même qu'il abuse de ses pouvoirs. Car, il est absolument impossible que des commettants aient voulu se soumettre à un semblable contrat ; et quand même ils l'auraient voulu, ils n'eussent pas été en droit de le faire ; et s'ils l'avaient fait, ils seraient libres de révoquer le mandat ; si l'on veut voir ces raisons développées avec plus d'étendue, on peut recourir aux nombreux publicistes qui soutiennent l'opinion contraire (*c*).

1008. Quant à l'opinion de Bossuet, qui fait dériver l'inviolabilité du souverain d'une institution divine, on peut lui opposer : 1° que son procédé de démonstration est plus théologique que philosophique, qu'il est basé sur des principes révélés et non sur le raisonnement naturel : le raisonnement philosophique nous a fourni le moyen de mettre en évidence la divine origine du pouvoir souverain, mais dans un autre sens que Bossuet (428, 500).

2° L'ordination divine a institué l'*autorité* sociale, mais elle n'a pas fixé

(*a*) Entre autres Hobbes, *De cive,* c. V, § 13. — V. aussi M. Cousin, *Cours d'hist., etc.,* leç. XI, sur *Hobbes.*

(*b*) Voyez la *Politique tirée de l'Ecriture sainte,* passim.

(*c*) Voyez, par exemple, Spedalieri, *Dritto dell' uomo,* l. I. — Cousin, leçons sur *Hobbes.*

la personne dans laquelle cette autorité réside; or, c'est précisément sur ce point que roule la discussion avec nos adversaires : il s'agit de la personne en qui réside l'autorité, lorsque le possesseur actuel en abuse. Nous avons vu, à ce sujet (503), dans quel sens la personne elle-même qui exerce l'autorité, peut être regardée comme un envoyé du Ciel; nous examinerons bientôt les conséquences que Bossuet en déduit.

3° Supposé même que Dieu ait déterminé la personne en qui doit résider l'autorité, l'inviolabilité absolue de cette personne n'est pas la conséquence nécessaire du principe; comment croire, en effet, que Dieu ait voulu lui assurer l'impunité et provoquer ainsi la tyrannie?

Cette difficulté, d'ailleurs, se présente dans tous les systèmes : il ne peut y avoir une série infinie de juges, et, de plus, il n'existe pas dans le monde un tribunal impeccable; force nous est donc d'admettre que le souverain Seigneur a voulu que *sur cette terre de pèlerinage*, l'oppression et la tyrannie soient possibles. Que ce soit une aristocratie, une démocratie, ou des classes moyennes qui tyrannisent le peuple, cela ne change pas la nature de la tyrannie; il faut donc, bon gré malgré, recourir à un Juge éternel qui corrigera dans une vie future les errements de la vie présente. C'est là, du reste, le principal moyen de défense de Bossuet, qui se place, par là, dans de meilleures conditions que ceux d'entre ses adversaires qui *font abstraction de la vie future*. En résumé, quelle que soit l'opinion qu'on embrasse, il faudra bien admettre la possibilité d'une oppression quelquefois irrémédiable dans cette vallée de larmes.

1009. Le système qui accorde au peuple l'*omnipotence morale*, a été réfuté par nous dans son fondement, dans le Contrat social; il est d'ailleurs inconciliable avec les idées *immuables* de la justice naturelle; une réfutation sérieuse serait donc parfaitement inutile. Aussi, les plus sensés d'entre les défenseurs de la compétence du peuple à juger le souverain, ont-ils toujours eu recours à l'opinion mitigée de Burlamacchi, de Spedalieri, et d'autres.

Cette dernière opinion, outre les absurdités du *Contrat social*, renferme encore de nombreuses contradictions; qu'il nous suffise d'indiquer les suivantes : 1° on remet le jugement à la décision des plus sages; mais qui donc a le droit de se croire sage? 2° d'où vient l'autorité des sages, sinon du peuple? le peuple a-t-il perdu le droit de se choisir d'autres représentants ou d'agir par lui-même? 3° dans les temps de troubles, les sages eux-mêmes se laissent souvent séduire par des arguments, des faits, des témoignages erronés; 4° et comment ces hommes sages se concerteront-ils? si le souverain tolère les réunions pacifiques, ce n'est donc pas un tyran; s'il est un vrai tyran, les réunions sont impossibles; 5° pour quels délits la déposition sera-t-elle prononcée? quelles preuves seront jugées suffisantes et démonstratives (*a*)? 6° le souverain n'est jamais seul; s'il n'a pas des adhé-

(*a*) On trouvera une explication plus détaillée de ces arguments dans la réfutation de Spedalieri par Tamagna. *Lettera* I, cap. 1.

rents fidèles, il ne peut régner longtemps : ces fidèles adhérents ne forment-ils pas une partie de la nation, et d'ordinaire une partie très-considérable?

1010. Je me permettrai d'ajouter à ces raisons alléguées par de graves auteurs, une pensée qui me vient à l'esprit chaque fois qu'il m'arrive de lire Burlamacchi ou d'autres écrivains de la même école. Il me semble toujours les voir s'agenouiller aux pieds d'une idole sanguinaire et menaçante, lui mettre en main le sceptre et protester qu'ils ne reconnaissent pas d'autre maître : *tu solus dominus;* mais, en même temps, ils la supplient et la conjurent, pour l'amour d'elle-même et de sa tranquillité personnelle, d'être prudente, de ne pas frapper; nous nous permettrons ici de leur dire que le rôle de la philosophie est d'éclaircir le droit et non pas d'implorer miséricorde; ces supplications ne feront guère d'impression sur le *vulgaire*, que ces mêmes publicistes nous représentent comme aveugle, ignorant, furibond, *incapable* de se conduire lui-même! Cette idée de choisir pour arbitre des hommes qui ne savent pas se conduire eux-mêmes, fait peu d'honneur au jugement de ceux qui l'ont inventée : car c'est assurément le comble de la bonhomie, de compter sur la prudence et la discrétion des masses.

En résumé, l'opinion de ces philosophes, loyalement présentée et ramenée à sa plus simple expression, se réduit aux deux propositions suivantes : le peuple a le droit naturel de juger s'il doit obéir; — il y a un très-grand danger à laisser au peuple un droit semblable, parce qu'il est, pour ainsi dire, impossible qu'il n'en abuse pas. La première de ces propositions doit produire une anarchie absolue; et la seconde prouve à merveille qu'une autorité aussi ruineuse ne peut être naturelle. Il y a, du reste, une contradiction manifeste à prétendre d'abord que le peuple doit créer un souverain, parce qu'il est incapable de se gouverner, même au milieu du calme et de la paix; et à soutenir ensuite qu'il lui appartient de juger si le gouvernement du souverain est équitable, et de prononcer ce jugement au milieu des entraînements des grandes commotions politiques, et de l'agitation des assemblées populaires : pourquoi donc un souverain lui a-t-il été donné, si ce n'est précisément pour le retenir et le diriger dans ces moments de crise? Les deux systèmes qui voudraient remettre le jugement à l'arbitrage d'un tiers sont, sans contredit, les plus conformes à la justice *abstraite;* mais sont-ils également conformes à l'ordre *pratique :* 1° un souverain, c'est-à-dire le pouvoir *suprême,* peut-il, sans contradiction, se soumettre à un *autre* pouvoir? 2° supposé qu'il y soit soumis de par le *droit,* quel tribunal aura le pouvoir coactif pour sanctionner la sentence dans l'*ordre des faits?* 3° et comment faire parvenir le recours à ce tribunal? 4° au moyen âge, cela était possible, cela était praticable dans un système de gouvernement basé sur la révélation et sur la foi surnaturelle; mais il s'agit ici du droit naturel pur et simple, et par conséquent la question doit se vider sur ce terrain.

1011. Nous venons de faire connaître brièvement les principales difficultés que l'on oppose aux différents systèmes; il ne nous reste plus qu'à donner notre propre solution. Nous nous dispenserions volontiers, pour

notre part, de cette tâche ingrate; car nous sommes convaincu que l'obéissance sans la science serait beaucoup plus utile aujourd'hui à la société que la science sans l'obéissance. Mais les tendances de notre siècle nous obligent de traiter cette matière à fond, en nous basant uniquement sur les principes de la raison naturelle : les ennemis de la vérité veulent souvent ne s'appuyer que sur la raison pure; ils refusent à la foi les prérogatives qu'ils attribuent à la raison. Notre silence, loin d'étouffer la question, aiderait au triomphe des doctrines contraires; notre réserve même serait taxée de servilité, et le recours à l'autorité de la foi, pourrait être pris pour de la faiblesse et comme devant pallier la pénurie de nos raisons. Je dirai donc mon avis en toute liberté, en toute franchise, ne cherchant autre chose que la vérité. Je sais qu'il y a des circonstances où la prudence commande de se taire, *tempus tacendi et tempus loquendi* (*a*); mais lorsque l'erreur fait retentir partout des cris bruyants et séditieux, la vérité alors doit se dire tout entière; il la faut proclamer sans crainte, et avec la ferme confiance qu'elle sera utile au monde. Ce que je vais dire n'aura pas le mérite de la nouveauté, la vérité est toujours ancienne; je tâcherai seulement de la mettre en évidence, comme je l'ai fait jusqu'ici, par le vigoureux enchaînement des principes et des déductions.

§ 2.

OPINION DE L'AUTEUR SUR LA QUESTION SPÉCULATIVE.

SOMMAIRE.

1012. On rappelle les principes. — 1013. Etat de la question. — 1014. De la *possession*; des droits politiques; ils peuvent être suspendus en vertu de la collision, ou cesser d'exister lorsque les titres cessent; — 1015. la collision suspend l'usage de l'autorité; — 1016. les titres peuvent être divers; — 1017. conséquences de cette diversité. — 1018. Du *sujet* qui possède les droits politiques, l'autorité exige l'*intelligence* et l'*amour du bien*. — 1019. Différence entre l'intelligence et l'amour. — 1020. Résumé.

1012. Rappelons d'abord les principes que nous avons établis :

I. L'homme a été créé par Dieu, et placé dans l'universelle société des hommes, dont le but est la félicité suprême et éternelle;

II. Diverses combinaisons accidentelles l'invitent à s'unir plus spécialement à certains individus déterminés dans une société particulière, dont le but est de faciliter extérieurement une manière de vivre honnête, à l'aide de secours réciproques et d'efforts communs (724);

III. Cette communauté d'efforts, cet accord (426) est impossible sans une

(*a*) *Ecclesiastes,* III, 7.

autorité, sans un principe d'unité qui soit capable d'établir l'union extérieure entre les associés;

IV. L'autorité abstraite doit exister dans la société, en vertu de la nécessité de sa nature; mais elle ne peut agir à moins de devenir concrète dans certains individus déterminés (425 et suiv.);

V. Ce sont *les faits* qui déterminent quels sont ces individus à qui il échoit d'être les organes de l'autorité (503 et ailleurs);

VI. Ce sont encore *les faits* qui produisent l'inégalité individuelle des droits parmi les hommes, comme c'est la nature qui produit leur égalité spécifique (355);

VII. Conserver réellement à chacun d'eux cette partie des droits qui l'emporte en cas de collision avec les droits d'autrui, telle est la loi fondamentale de la justice sociale (742).

1013. Ces principes peuvent, à notre avis, jeter beaucoup de lumière sur la question qui nous occupe; car il s'agit, non de l'autorité abstraite, mais de l'autorité concrète. Il ne sert donc de rien de prouver qu'*il faut obéir à l'autorité;* ce qu'il importe de démontrer, c'est que l'*autorité change* ou *ne change pas de possesseur dans le cas d'abus :* or, ce changement peut avoir lieu : 1° quand la *possession* de l'autorité cesse; 2° quand le *sujet* investi de l'autorité vient à faire défaut. Examinons d'abord le premier point, en nous rappelant que l'*autorité* n'est pas seulement *le droit de réclamer l'accomplissement de ce à quoi un autre est obligé*, car cette propriété est inhérente à tout droit quelconque; l'autorité c'est le droit d'*obliger* (426), et, par conséquent, de réclamer certaines actions qui *d'elles-mêmes* ne sont pas obligatoires : or, la possession de ce droit cesse-t-elle quand on en abuse?

1014. Posons d'abord la question en termes plus généraux : un droit quelconque se perd-il quand on en abuse? s'il se perd, il faut que ce soit en vertu de la collision avec un droit plus puissant, ou en vertu des changements survenus dans les titres de fait. En cas de collision, le droit ne cesse pas entièrement (306), mais seulement cette partie du droit qui est relativement plus faible qu'un autre droit plus fort. Ainsi, par exemple, un agresseur injuste perd son droit à la vie, ou à la santé, ou à ses biens, quand il attaque son adversaire : mais s'il cesse son agression, il rentre en possession de son droit qui revit dans toute son étendue. Au contraire, les changements survenus dans les titres de fait changent aussi le droit, et l'annulation des titres entraîne après elle l'annulation du droit. Ainsi, les droits du père, fondés sur le besoin *naturel* du fils, reçoivent des modifications par le changement *naturel* de ces besoins; les droits de l'autorité domestique, fondés sur la cohabitation quotidienne, cessent par la séparation du corps.

1015. Si ces modes de *cessation* ont lieu dans tout droit quelconque, ils s'appliquent aussi au *droit de commander*, à l'autorité, et par suite, la collision fera cesser ce droit, quand il impose des actions mauvaises *de leur nature* (1002); mais du moment que l'autorité ne donne plus d'ordres

injustes, la collision cesse et le droit revit. L'abus ne supprime donc pas entièrement l'autorité en vertu de la collision : il en suspend seulement l'activité, il l'empêche d'exiger des actions mauvaises en vertu de l'opposition du droit naturel, qui est un droit plus puissant que tout autre (114).

1016. En conséquenee, si l'abus peut annuler l'autorité, ce sera donc par l'annulation des titres : or, quels sont les titres qui mettent *en possession de l'autorité?* ce sont les *faits* (996) en vertu desquels une personne se trouve être à la tète d'une société. Ces faits, nous l'avons vu (598 et suiv.), sont ou des événements *naturels*, ou le *consentement* des volontés, ou un droit *obligatoire*.

1° Les faits *naturels* ne changent pas : un père, par exemple, ne perdra pas, *dans l'état purement naturel*, l'autorité paternelle à cause de l'abus qu'il en fait, bien que dans l'état civil, l'autorité supérieure puisse l'en priver (707).

2° Le *consentement* peut être ou révocable, ou irrévocable ; le consentement *révocable* peut dépendre de certaines conditions, ou être libre ; le changement des circonstances pourra donc annuler le consentement, lorsque les conditions ne seront pas observées, ou lorsque les volontés libres les rétractent librement. Le consentement *irrévocable* est un fait qui ne change pas ; on peut mettre en question si un consentement est possible, licite, etc. ; mais, *de sa nature*, c'est un fait sur lequel l'abus ne peut avoir d'influence. De plus, l'*irrévocabilité* du consentement a dû être fondée dans l'origine, ou sur une simple volonté libre, ou sur les qualités et les services de la personne à qui la souveraineté a été conférée au milieu de graves dangers (*a*) : dans le premier cas, on peut admettre des exceptions que le second n'admet pas.

3° Le droit *irréfragable* peut former des associations, soit en soumettant un peuple à ses propres lois, soit en le soumettant à d'autres gouvernants : pour ce qui est de ceux-ci, le fait en vertu duquel ils sont en possession de l'autorité peut être changé par celui qui leur a conféré le pouvoir ; dans le premier cas, au contraire, le droit est de lui-même ou immuable ou sujet au changement, d'après la cause antérieure dont il provient.

1017. Il est facile de conclure de là que l'abus constant de l'autorité peut annuler celle-ci chez les princes qui l'ont reçue tout entière du consentement libre et révocable du peuple ; mais si ce consentement a été basé sur des services rendus au peuple par le prince régnant, l'abus ne saurait annuler l'autorité, à moins qu'il n'ait annulé le service d'où le consentement tire son origine. Lorsque l'autorité dérive d'un autre souverain plus puissant (*b*), celui-ci peut, dans le cas d'abus, la retirer en toute justice, et le peuple qui se prétend opprimé a le droit de recourir à lui. Enfin, lorsque la possession de l'autorité est dépendante d'un titre immuable, l'usage en pourra être

(*a*) Que de peuples se soumirent au joug des Romains, pour échapper aux étreintes de voisins trop puissants !

(*b*) Les feudataires, au moyen âge, furent bien souvent des souverains subordonnés.

parfois suspendu, mais le droit est immuable comme le titre sur lequel il est fondé (*a*).

Examinons maintenant si, à raison des abus, le *sujet* en qui l'autorité réside peut cesser d'exister.

1018. L'*autorité* est le droit de gouverner une société en vue du bien commun; elle réside donc dans un sujet *intelligent :* car l'acte de diriger, de gouverner est un acte de l'intelligence; ce sujet *doit tendre au bien*, car il doit communiquer cette tendance à autrui. Il est donc évident que le défaut d'intelligence rend un homme incapable d'exercer l'autorité (*b*); la suspension temporaire de l'usage de l'intelligence, le délire, la folie, etc., suspendent l'usage de l'autorité. De même, par rapport à la volonté, une perversité totale et *invariablement* obstinée, produit aussi l'incapacité de posséder l'autorité (*c*). Une résolution *arrêtée* de vouloir *directement et avec une entière connaissance, le mal* de la société, pourrait être équivalente à cette première cause d'incapacité (*d*); mais si le mal est voulu, non pas en tant que mal de la société, mais sous l'aspect d'un bien, si, de plus, la volonté n'est pas obstinée dans cette résolution, dans ce cas l'autorité peut parfois demeurer suspendue (1002), mais le sujet qui en est investi ne cesse pas absolument d'exister comme souverain.

1019. Il existe une grande différence entre ces deux espèces d'incapacité : l'une est le résultat d'un défaut, l'autre est le résultat d'un vice de la volonté. En effet, comme la première a sa source dans la privation d'une faculté *nécessaire à l'action* (59), elle ne peut être ni cachée, ni changée à volonté; la perversité, au contraire, se trouvant dans la volonté libre, peut être déguisée et changée librement.

Les indices de la première sont fournis par des faits évidents et matériels; la seconde se renferme dans les replis de la conscience, à moins qu'une frénésie insensée ne la produise audacieusement au dehors et ne la soutienne avec opiniâtreté. Le devoir d'obéir pourra donc cesser d'exister pour le sujet, dans le cas de folie ou d'idiotisme, à la seule inspection des faits qui manifestent l'absence de la raison; mais il arrivera rarement ou plutôt il n'arrivera jamais, que des faits évidents viennent témoigner d'une perversité endurcie et irrémédiable.

1020. Ainsi donc, à considérer la question au point de vue spéculatif, il peut se présenter des cas dans lesquels la personne physique ou morale qui était en possession de l'autorité, la perde; cela aura lieu, lorsque le titre en vertu duquel elle commandait, cessera d'exister, ou lorsqu'elle se

(*a*) Telle fut la souveraineté patriarcale.

(*b*) L'idiotisme, le *crétinisme*, et autres semblables infirmités, excluent la possession de l'autorité.

(*c*) Le démon et l'âme réprouvée sont seuls dans un semblable état d'incapacité.

(*d*) Lorsque les empereurs romains s'opposaient à la propagation du christianisme, ils voulaient un mal de la société, mais ce n'était pas *en tant que mal social*. Leur autorité, dans le fait de cette opposition, était donc suspendue; mais elle n'était pas abolie pour d'autres actes conformes à la justice.

trouvera dépourvue des conditions requises, et sans lesquelles l'autorité ne peut subsister au concret. La perte sera totale et sans remède, lorsque tous les titres et toutes les conditions requises seront perdues sans ressources; elle sera partielle et passagère, quand la perte elle-même est partielle et passagère. Dans le premier cas, l'autorité passera à d'autres mains; dans le second, elle sera administrée par des substituts.

§ 3.

QUESTION PRATIQUE CONSIDÉRÉE RELATIVEMENT AU SUJET EN GÉNÉRAL.

SOMMAIRE.

1021. Etat de la question. — 1022. Les parties sont égales. — 1023. Entre égaux la possession décide. — 1024. Applications : quand la possession est en faveur du souverain; — 1025. quand elle est en faveur du peuple; — 1026. lorsqu'elle est aux mains d'un souverain supérieur. — 1027. Difficultés que l'on oppose d'ordinaire ; — 1028. première réponse : il existe des maux irrémédiables ; — 1029. nos adversaires eux-mêmes admettent l'inviolabilité du souverain. — 1030. Deuxième réponse : il est absurde de confier la correction du souverain à ses sujets. — 1031. Troisième réponse : tirée de l'économie divine. — 1032. Les desseins du Créateur exigent certaines apparences d'imperfection. — 1033. Le Créateur nous offre un remède aux désordres sociaux, — 1034. même dans l'ordre purement naturel; — 1035. mais ce moyen-là doit être faillible, — 1036. afin que l'homme se porte vers la religion qui est la vraie protectrice de l'ordre social. — 1037. et le lien conciliateur entre le souverain et ses peuples. — 1038. Conclusion : avantages de notre théorie.

1021. Nous avons traité jusqu'ici la question spéculative : nous avons examiné pour quelles causes un homme perd l'autorité; mais nous n'aurions rien fait si nous ne recherchions pas quel est celui qui a le droit d'appliquer, dans la pratique, les lois que nous venons d'indiquer, et de quelle manière il doit les appliquer. Examinons ces deux points; et, pour procéder avec plus d'ordre, voyons d'abord quels peuvent être les partis en présence, et quels sont les droits qu'ils peuvent faire valoir.

1022. Il s'agit de décider entre un peuple qui accuse et un souverain qui repousse l'accusation. Et d'abord : ces deux parties sont-elles égales au tribunal de la raison? l'opinion monarchique pure nous dira qu'il ne peut y avoir d'égalité entre le supérieur et le sujet. Mais cette réponse suppose précisément le point qui est en discussion, à savoir si celui qui était souverain l'est encore. L'opinion contraire prétend, de son côté, qu'un seul homme ne peut être égal à une nation entière, et elle aurait raison, s'il était question du nombre; mais quand il s'agit du droit, ce n'est pas la même chose. Pourquoi donc soutient-elle la nécessité d'un gouvernement, si ce n'est parce qu'une nation entière est incapable d'elle-même de connaître le droit et de le vouloir avec sécurité? un seul homme peut donc avoir un droit réel

contre une nation entière; or, au tribunal de la raison, le droit seul doit *prévaloir*, et, dans notre cas, les deux parties contendantes sont égales au tribunal de la raison.

1023. La loi de la justice entre deux parties contendantes égales, c'est qu'elles soient toutes les deux également entendues, que leurs assertions aient une autorité égale, qu'aucune d'elles ne soit dépouillée de ce qu'elle possède, à moins que l'injustice de la possession ne soit démontrée à l'évidence : en résumé, et pour tout dire en deux mots, il faut *égalité* (354 et suiv.) et *possession* (355 et 611) : égalité spécifique, inégalité individuelle. Ces lois, qui sont la base de toute la justice sociale, et qui ont leur fondement dans la nature même de l'homme, cesseraient-elles par hasard d'être évidentes quand il s'agit d'un litige entre le souverain et ses sujets? un *seul* innocent est-il moins inviolable, quand il a *beaucoup* d'ennemis? un grand nombre d'*innocents* perdent-ils leur inviolabilité, quand ils ont un ennemi *puissant?* nul n'oserait l'affirmer.

Il nous est donc permis de conclure que, dans la lutte des pouvoirs politiques, les parties sont égales devant la raison, et que, par conséquent, la raison doit juger leurs différends d'après les lois fondamentales de toute justice, à savoir l'*égalité* et la *possession.*

1024. Faisons l'application de ces lois aux différentes origines de la souveraineté que nous avons étudiés eprécédemment (1017). La souveraineté prend-elle sa source dans un fait naturel et constant (612, 614)? la possession est en faveur de la personne du souverain : *s'il n'existe pas là de supérieur* à qui l'on puisse déférer l'accusation et qui soit en état de juger avec impartialité, la raison ne permet pas de la dépouiller de l'autorité sur la simple accusation de la partie contraire. Mais cette dernière, dira-t-on, fournit la preuve de ces assertions. — Et au tribunal de quel juge, s'il vous plaît, s'il n'existe pas de juge? et quels témoignages allègue-t-elle, si ce n'est les siens propres? — On répond qu'on aura du moins le droit de faire la guerre entre égaux, c'est la guerre qui juge en dernier ressort de toute contestation. Mais la guerre doit avoir un droit certain, et, de plus, la probabilité du succès; dans notre cas, le droit est non-seulement incertain, il est même contre le peuple; car le prince possède le pouvoir en vertu des lois antérieures; ensuite, les dommages et les périls d'une lutte armée sont incalculables : la justice et la prudence interdisent à la fois de recourir aux armes. — Les dommages incertains de la guerre, répond-on, ne pourront jamais être comparés à la position actuelle, et nous consentons volontiers à en courir les risques. — Mais ceux qui parlent ainsi sont loin d'être la société entière; une portion considérable du peuple tient encore pour le souverain : sans cela il lui serait impossible de se soutenir; une autre partie de la nation désirerait bien un changement, mais non pas au prix que l'on veut y mettre; ceux-là même qui sont les plus décidés à se jeter dans les hasards, ne manifestent pas leur opinion d'une manière authentique et certaine. En conséquence, quel droit pourrait avoir une poignée de factieux à livrer au hasard d'une lutte, la paix, la fortune, la liberté, la vie de tous les autres

membres de la société, et cela, sans aucun titre légalement et authentiquement *certain?*

La conscience, dit-on encore, nous rend témoignage de la certitude de notre droit; il nous est donc permis d'appuyer l'insurrection sur la conscience. Mais la conscience dirige l'individu, elle est sa règle et son guide; elle peut donc donner un droit à l'une des deux parties contendantes contre l'autre, lorsqu'il s'agit de deux individus et de leurs intérêts privés. Quand il s'agit de la société qui poursuit le bien social, la conscience privée ne peut servir de guide; l'action de la société doit être dirigée par la justice sociale, et cela d'une manière authentique, c'est-à-dire, d'après les formes propres à chaque société. C'est ce jugement qui constitue la conscience sociale, s'il est permis de parler ainsi, c'est-à-dire la règle prochaine de tout acte social. Prétendre que la conscience d'un ou de plusieurs particuliers puisse être la règle de l'action sociale, c'est une erreur plus monstrueuse que de dire que la conscience d'un individu peut diriger l'opération d'un autre; car, entre deux individus il y a du moins égalité dans l'espèce, tandis que dans notre cas, l'action ne sort pas seulement des limites de la personne agissante, mais elle sort même de l'espèce, vu qu'il existe une différence spécifique entre l'action sociale et l'action individuelle. S'il est étrange d'assigner la conscience d'un homme comme règle de l'action d'un autre homme, il est beaucoup plus étrange d'en faire la règle de l'action de la société : avec une semblable philosophie nous pourrions finir par régler le mouvement des planètes d'après les lois de la végétation.

Ainsi, nous le répétons, dans les souverainetés issues d'un fait naturel et constant, la *possession* est en faveur du souverain.

1025. Quand la souveraineté a été créée par le *libre* consentement des sujets, et que ceux-ci se sont réservés à eux-mêmes la réparation des maux dans l'ordre politique, *la possession du pouvoir suprême est alors en faveur des sujets,* lorsqu'ils sont réunis sous certaines formes déterminées dont nous parlerons ailleurs.

Si, avec toutes les formes voulues, ils jugent le gouvernement tyrannique, ils auront le droit d'en redresser les torts; et les réclamations du prince accusé ne pourront avoir aucune force, à moins que celui-ci ne trouve un tribunal compétent, devant lequel il puisse les exposer et faire valoir ses preuves (*a*).

Si le peuple, en donnant son consentement à l'élection du souverain, ne s'est pas réservé le droit de rétablir l'ordre en cas d'oppression, le prince étant alors entré en possession d'une autorité irrévocable, ne pourra évidemment en être dépouillé sur la simple assertion de ses accusateurs : il se trouvera dans le cas dont nous avons parlé en premier lieu.

1026. Dans les souverainetés qui doivent leur existence à un autre pou-

(*a*) « Voltaire a fort bien remarqué que l'élection suppose nécessairement un contrat entre le roi et la nation, en sorte que le roi électif peut toujours être pris à partie et être jugé. » De Maistre, *Du pape,* liv. II, c. IX.

voir plus puissant, et qui vivent sous la protection de ce pouvoir, comme dans les temps anciens plusieurs Etats et peuples soumis à Rome, comme les souverainetés féodales au moyen âge, et comme aujourd'hui encore quelques cantons de la Confédération helvétique, et les Etats de la Confédération germanique; dans de semblables souverainetés, dis-je, il est évident, d'après la théorie du droit hypotattique et d'après les premiers principes de la justice (707 et suiv.), que le supérieur doit empêcher les abus du pouvoir; en sa qualité d'ordonnateur de la société supérieure, il est tenu d'examiner la cause en litige, et de rendre justice, comme il appartient, aux sociétés inférieures [CVI].

1027. Voilà, me paraît-il, autant de déductions, autant de conséquences incontestables; ces raisonnements me paraissent appuyés sur des principes d'une équité évidente, et clairement amenés par une logique rigoureuse. Je crains, cependant, qu'il ne puisse y avoir encore quelque obscurité au sujet des souverainetés originairement indépendantes (1024); il y aura encore des esprits qui douteront et qui continueront à se dire : — Comment une nation entière peut-elle se voir condamnée, de par le droit naturel, à se livrer, comme une victime résignée, aux fureurs d'un tyran (*a*), sans pouvoir faire un pas pour repousser la violence? Cette difficulté vient, ou de ce que la matière que nous traitons n'a pas été bien comprise, ou de ce qu'on n'a pas devant les yeux l'état de la question, ou enfin de ce qu'on se place à un point de vue trop restreint pour étudier l'économie de la Providence dans la formation de la société et dans les lois qu'elle lui prescrit.

1028. En effet, prétendre que la divine Providence devait si bien régler la société que le désordre y eût été impossible, c'est vouloir qu'elle ait dû former une société d'anges et non pas une société d'hommes. N'y a-t-il donc que le seul désordre politique qui offense la vue de nos adversaires; ne voient-ils donc que certaines formes de société où l'abus du pouvoir souverain est un mal irréparable? n'y a-t-il pas d'autres maux irrémédiables dans les sociétés humaines? Il y a toujours eu, il y aura toujours des pauvres oubliés par le luxe et l'opulence, des orphelins dépouillés par l'avarice des créanciers, des faibles opprimés par la force; la simplicité sera toujours en butte aux ruses de l'astuce; et pour comble de malheur, souvent les tribunaux eux-mêmes, loin de leur servir d'appui, ne serviront qu'à autoriser légalement la désolation et la ruine. Dans tous ces cas, l'innocence opprimée pourra se plaindre que ses droits sont foulés aux pieds, mais elle ne trouvera d'autre soulagement véritable à ses douleurs que la pensée de la Justice divine, réparatrice lente mais assurée et invincible de tous les dommages que l'innocence aura subis. Ces désastres ne sont-ils pas tout autrement fréquents, tout autrement sensibles et bien plus oppressifs que les désordres affreux et *désolants* des tyrannies politiques? Les tyrans se rencontrent rarement au sein des nations chrétiennes et surtout à notre époque; les tyrans ne font pas sentir le poids de leur tyrannie à la multitude et aux

(*a*) Burlamacchi, *Dritto polit.*, p. II, c. VI, § 38.

classes inférieures; ils ont peu à espérer et rien à craindre de ce côté : ils l'appesantissent d'ordinaire sur un petit nombre d'hommes, qui occupent, la plupart du temps, une position élevée, et qui par conséquent, sont en état, sinon de résister, au moins d'échapper aux calamités et de les affaiblir (*a*). Mais la tyrannie dans la vie privée, c'est le fléau de la multitude et de la probité désarmée; elle trouve quelquefois le moyen de changer en instrument d'oppression le glaive même de la justice humaine. Ceux qui s'étonnent de voir *dans l'une ou l'autre rare circonstance, un petit nombre d'individus* d'une nation, maltraités par un tyran, comment ne sont-ils pas frappés de stupeur à la vue de ce désordre constant d'une moitié du genre humain opprimée par l'autre moitié? S'ils veulent assigner pour cause à cette calamité *constante, la nécessité des choses*, et pour remède, l'*espérance en un Dieu vengeur*, quelle difficulté y aurait-il à assigner la même cause et le même remède à la tyrannie politique, à un fait rare et incertain? si mon voisin m'opprime, s'il corrompt mes juges, s'il me forme tout accès à la justice royale, au trône, s'il me tient emprisonné, il me faut de la patience, de la résignation; il me faut dire que le monde est ainsi fait; qu'on ne peut l'ajourner qu'au jugement dernier : mais quand mon oppresseur est un souverain, alors le cas est différent; l'injustice est intolérable; il faut donner des armes à l'opprimé pour qu'il puisse se défendre. Eh! pourquoi ne lui en donnez-vous pas également contre les tyrans privés, dont les coups sont d'autant mieux assénés, qu'ils frappent de plus près? On peut recourir aux tribunaux, dira-t-on; mais si ce sont précisément les tribunaux qui sont injustes? ils ont tort, sans doute : car, dans les desseins de la providence sociale, les tribunaux sont établis pour défendre le droit. — Et le tyran, lui, aura-t-il raison en opprimant ses peuples? le Ciel ne lui a-t-il pas confié la mission d'être le protecteur de l'innocence?

1029. Que l'on veuille donc peser attentivement cette raison, que l'infortune toujours *rare* d'un peuple opprimé ne peut légitimer une doctrine contraire à la justice *ordinaire*, et qu'un possesseur légitime ne peut être dépossédé qu'en vertu d'une sentence émanée d'un juge compétent. Ces principes sont évidents, et les publicistes modernes eux-mêmes les ont sanctionnés sans s'en apercevoir : 1° en établissant comme un principe que le peuple est *toujours* souverain et que sa souveraineté est *inaliénable*, ils ont cru que c'était le seul moyen de lui garantir le droit de se défendre contre l'oppression : or, je le demande, n'est-ce pas confesser ouvertement qu'il n'y a pas de défense possible contre le souverain, et que si le peuple n'était pas souverain, il n'aurait pas le droit de se défendre? 2° par la puissance *sans appel* qu'ils accordent à leur idole du *peuple souverain :* si les ostracismes, et les cigües de cet aveugle tyran aux cent têtes n'ont d'autre remède que la *patience* et la *mort*, qu'y a-t-il d'étonnant que les autres souverainetés soient d'égale condition?

(*a*) On trouvera ces idées longuement développées dans l'ouvrage de Haller, *Restauration de la science politique.*

Insistons sur ce principe pour en bien faire saisir l'évidence. Une *souveraineté* dont la société peut réprimer les abus, c'est une absurdité, une proposition contradictoire *dans les termes* qui l'énoncent : en effet, si nous substituons aux termes leur définition, l'énoncé précédent équivaut à celui-ci : *la force régulatrice peut être réglée par la multitude sans règle.* Y a-t-il une contradiction plus flagrante que celle-là (*a*)? On m'objectera peut-être les gouvernements constitutionnels, dans lesquels le souverain est corrigé par la nation : mais c'est déplacer la question, ce n'est pas la résoudre. Qui est le souverain dans les gouvernements constitutionnels? Ce n'est pas le roi ; le véritable souverain, c'est le *consentement* national, unanime du roi et de tous les corps, de toutes les personnes politiques. Supposez que le *consentement* unanime de ces personnes vienne à tyranniser une partie du peuple, où sera le remède?...

On s'imagine que le mouvement tempéré empêche la tyrannie du *souverain*, et l'on donne à entendre que le souverain est ici le *roi*, ce qui est faux. Je n'examine pas ici, si la tyrannie dans ces gouvernements est plus facile ou plus difficile; je dis seulement que, dans ces gouvernements comme dans tous les autres, le *souverain*, quand son action est tyrannique, ne peut être *légitimement* corrigé de force par les sujets, et qu'il y a même répugnance à ce qu'il soit soumis à cette correction [LXXXI] (*b*).

1030. Ainsi, vouloir d'une manière absolue que la société trouve *en elle seule* le remède à la tyrannie du souverain, c'est ne pas connaître l'humanité (1028); bien plus, c'est ne pas comprendre la question qu'on discute. — Mais la Providence sera-t-elle donc si cruelle envers l'homme, qu'elle lui rende parfois le bien social impossible? — Quand je répondrais par une affirmation absolue, quelle conclusion en faudrait-il tirer? que le dessein de la Providence n'est pas restreint aux limites de la vie mortelle ; que cette courte durée des siècles ne saurait nous développer dans son entier la sagesse infinie du plan divin, ni nous donner la raison adéquate de la société et des lois qui la régissent (*c*). Ce n'est pas tout : je puis répondre que ce n'est pas la Providence, mais la *corruption sociale* qui est la cause immé-

(*a*) Le souverain est *autonome* relativement aux sujets, et s'il recevait d'eux son autorité, il ne serait pas véritablement souverain. Gioberti, *Introduction à l'étude de la philosophie*, trad. Alary, t. III, c. V, art. 6, p. 92. Moulins, Paris, 1845.

(*b*) M. Guizot se contredit dans sa *Civil. europ.* (leç. 4, vers la fin), en disant que « le seul *droit* politique que le régime féodal ait su faire valoir, c'est le *droit de résistance.* » Si ce droit est impossible, il est clair qu'il n'a pu exister au sein de la féodalité ; et de fait, il nous apprend lui-même immédiatement après, que *ce droit n'était pas un droit.* « Il ne pouvait être question de résistance légale dans une société si peu avancée.... Le droit de résistance qu'a soutenu le régime féodal, c'est le droit de résistance personnelle, *droit insociable,* puisqu'il en appelle à la force, ce qui est *la destruction de la société même.* » Comment M. Guizot peut-il dire, après cela : « *que ce droit cependant ne doit jamais être aboli au fond du cœur des hommes?* » Il semble se corriger en disant que ce droit, *destructeur de la société,* « ne sort pas naturellement des principes de la société chrétienne, » et que, « c'est l'honneur de la civilisation de le rendre à jamais inactif et inutile. » Nous le voudrions bien, mais l'Eglise semble nous donner aujourd'hui, sous ce rapport, plus de garanties que la civilisation.

(*c*) Voyez encore, à la note VIII, la réfutation de Romagnosi.

diate de la tyrannie. Et de fait, comment la tyrannie d'un souverain pourrait-elle être durable, si la majeure partie de la société ne l'aidait de sa coopération *positive* et peut-être volontaire? De deux choses l'une, ou la prétendue tyrannie ne blesse pas ouvertement la loi naturelle, et, dans ce cas, l'accusation portée par les sujets est sans fondement; ou la prétendue tyrannie blesse ouvertement le droit naturel, et, dans ce cas, il y a lâcheté ou bassesse à ne pas recourir à la résistance *passive*, comme nous l'avons fait voir plus haut (1002) (*a*). Y a-t-il lieu de s'étonner, après cela, qu'une société si mal animée se forge à elle-même ses propres chaînes? n'est-elle pas, dans ce cas, son propre tyran, bien plus que le souverain qui la gouverne? sans sa coopération, le despote se trouverait arrêté à chaque pas : la faute n'en est donc pas à la Providence qui *permet*, mais à la société qui *coopère* et se fait complice.

1031. Au surplus, la difficulté qu'on nous oppose vient encore de ce que l'on n'embrasse pas d'un regard assez vaste toute l'économie de la Providence dans l'organisation de la société. Qu'on veuille se rappeler les principes que nous avons démontrés ailleurs (14 et 880) : les desseins de Dieu, avons-nous dit, ont besoin d'être embrassés, autant qu'il est possible, dans toute l'étendue de leurs relations, dans l'ensemble des choses et des temps, si l'on veut comprendre l'enseignement admirable qu'ils nous offrent. Or, la société, cette œuvre capitale de l'éternel Ouvrier, dans la perfection de son idée, s'étend à la réunion de tous les hommes et à la durée de tous les siècles [LVIII]. Pour en donner donc une raison adéquate (dans les limites de l'intelligence humaine), il convient de l'envisager dans l'*ensemble* de cette double relation; alors, seulement, on comprendra peut-être comment la permission d'une tyrannie qui échappe à la correction de la société opprimée, est un de ces rouages que le dessein du Créateur exige, dans le jeu de la vaste machine du monde; il en est de ce rouage, comme de la compression du ressort et de la roue d'échappement dans une horloge : sans le développement de ces deux objets, l'horloge ne pourrait mesurer le temps. Donnons la preuve de cette vérité.

1032. Qu'on me permette d'abord une petite question préalable : pourquoi Dieu n'a-t-il pas donné à l'homme, ce chef-d'œuvre de ses mains, une fourrure naturelle qui pût le couvrir en tout temps? pourquoi ne lui a-t-il pas donné une propension naturelle à se choisir, par lui-même, des aliments et des médecines, une santé plus capable de résister aux intempéries de l'air, une

(*a*) Que de fois la *constance* d'un sujet a-t-elle empêché le prince de commettre un acte tyrannique! Les faits anciens sont connus. Nous nous contenterons de citer ici, pour exemple, la résistance du vicomte d'Orthès, qui a mérité les éloges de Montesquieu, (*Esprit des lois*, liv. IV. c. 2) pour avoir sauvé Bayonne du massacre de la Saint-Barthélemi, et les remontrances des Thuringes, racontées par le comte de Montalembert, dans la *Vie de sainte Elisabeth*, avec cette merveilleuse éloquence qui le distingue. Dans des temps plus rapprochés, que de fois le terrible conquérant de l'Europe ne s'est-il pas vu arrêté! Il voulait introduire dans le diocèse de Bordeaux quelques prêtres *assermentés* : il renvoya à l'évêque la liste des curés en lui disant de la changer. Le prélat se contenta d'écrire les noms en sens inverse, et la renvoya en ajoutant que c'était le seul changement que sa conscience lui permît de faire : Bonaparte n'insista pas.

connaissance qui se développât d'elle-même, comme il l'a donnée aux brutes dans des conditions proportionnées à leur nature? Pourquoi? parce qu'il destinait l'homme à vivre en société (328 et suiv.). Pourquoi, encore, ne lui a-t-il pas fait trouver tout son développement et sa perfection dans la *seule* société domestique? parce qu'il destinait les hommes à vivre réunis dans des sociétés politiques (448); et s'il veut que ces sociétés politiques elles-mêmes viennent se réunir dans une société universelle plus vaste, quel moyen doit-il employer? Il doit disposer les choses de telle manière, qu'à leur tour, les sociétés isolées ne trouvent pas, en *elles seules*, une stabilité parfaite, et qu'elles soient obligées d'aller la chercher ailleurs. C'est ainsi que le mécanicien, pour assurer jusqu'à fin le mouvement continuel de sa machine, l'empêche d'arriver jamais à un équilibre parfait; ainsi le poète et le musicien pour captiver leur auditoire, s'efforcent-ils de disposer tellement la contexture du poème, la succession des accords, que l'esprit et l'oreille ne soient jamais rassasiés avant la fin. Faut-il donc s'étonner que la Providence, qui crée entre les hommes le lien d'association, n'ait pas accordé à la société particulière une perfection *complète* (*a*), quand elle la destinait réellement à vivre dans une société universelle? Elle agit de même dans l'ordre matériel : elle diversifie les fruits d'après la diversité des territoires, afin d'astreindre les hommes à une société réciproque et à la communication mutuelle de leurs services : tout sol ne produit pas tous les genres de fruits, *non omnis fert omnia tellus*.

1033. Je prie le lecteur de méditer avec attention l'évidence de ce raisonnement, de considérer son enchaînement avec l'ordre entier de l'univers créé, de mesurer toute la suite de ses conséquences. Il lui arrivera, sans nul doute, de voir alors, je ne dis pas que le Créateur a pu permettre l'abus momentané et irrémédiable du pouvoir, mais plutôt qu'il nous a offert lui-même le remède à cette calamité. Que si ce remède n'a pas produit son effet pendant longtemps, si son influence a été restreinte, la faute en est à la marche lente et irrégulière des causes secondes, propre à toutes les combinaisons créées (*b*).

Pour bien faire saisir notre pensée, appliquons la théorie aux faits. La puissance paternelle pouvait être parfois tyrannique et sans remède, au sein de la famille; mais de l'union des diverses familles, est résultée une cité, et dans cette cité, *par une conséquence nécessaire de l'association* (425), il existe une autorité modératrice des excès du pouvoir paternel. L'autorité civile pouvait, à son tour, tyranniser les familles; mais peu à peu plusieurs cités ont formé un Etat, et dans cet Etat, il s'est élevé, *par la force des choses*, une autorité supérieure à l'autorité civile, et par conséquent une autorité modératrice des excès de la première. Cette autorité

(*a*) « Quel est le lien d'une grande société? c'est le besoin qu'ont les unes des autres les associations partielles locales qui la composent. » Guizot, *Civil. franc.*, leç. 34.

(*b*) « La marche de la Providence n'est pas assujettie à d'étroites limites : elle ne s'inquiète pas de tirer aujourd'hui la conséquence du principe qu'elle a posé hier. » Guizot, *Civ. franc.*, leçon 1.

souveraine fut, plus longtemps que l'autorité civile et celle-ci plus longtemps que l'autorité domestique, libre de tout frein imposé par une autre force modératrice; mais à la chute de l'empire romain, lorsque mille Etats divers surgirent de ses débris, on vit un grand nombre de ces Etats s'unir en confédération et constituer peu à peu le *Saint-Empire*. Une nouvelle autorité s'éleva aussitôt dans son sein *par la force même des choses*, autorité aussi différente des souverainetés précédentes que celles-ci le furent des autorités civiles et ces dernières des autorités domestiques.

1034. Mais, me dira-t-on, le *Saint-Empire* faisait partie de la chrétienté, et nous sommes à la recherche d'un remède à la tyrannie dans l'ordre de pure nature. — Je réponds à cela : 1° que le *saint* Empire était, après tout, un *empire :* son appellation de *saint* lui est venue du fait concret qui lui donna naissance (406), à savoir de la religion chrétienne : mais son existence comme *empire* lui vint de la nature même de la *société*.

La nature, l'invincible *force des choses* qui avait créé dans les amphictyons de la Grèce, un embryon d'*empire* qui n'était pas *saint;* cette force des choses, qui avait essayé des ébauches informes (*a*) en ce genre, dans les califes musulmans, dans le daïri du Japon et dans d'autres institutions semblables, devait *naturellement* produire des fruits plus réguliers dans la chrétienté, et mettre bien plus de perfection dans l'accomplissement des lois naturelles elles-mêmes. Cette perfection si grande de la société chrétienne dans l'ordre naturel, bien qu'elle fût due véritablement à l'influence surnaturelle, *ne doit point être appelée* pour cela une perfection surnaturelle. La cause surnaturelle ne fait autre chose ici que faciliter à la nature son propre développement; car, que la perfection d'une société produise l'extension [LVIII], et que celle-ci exige une autorité ordonnatrice plus vaste, c'est là un effet de la nature, de la force des choses (*b*).

En effet, depuis la chute du *Saint-Empire*, cette tendance naturelle vers une association universelle, modératrice des sociétés particulières, a-t-elle cessé d'exister ? Si l'on examine avec attention la société européenne, l'on verra qu'au Saint-Empire a succédé *naturellement* et d'elle-même la *diplomatie moderne*, dont la naissance correspond à l'époque de l'affaiblissement du pouvoir impérial. Et quel est le rôle que la diplomatie a joué dans la formation des *saintes alliances*, dans les *conférences*, les *protocoles?* Le même précisément qu'avait à remplir dans l'empire (*c*) le

(*a*) Les Muyscas, habitants du plateau de Bogota, comme eux (les Japonais) étaient soumis à deux souverains à la fois, l'un pontife suprême et rappelant le *daïri* du Japon, l'autre roi séculier analogue au *djagoun*. » *Annales de philos. chrét.*, t. III, p. 180.

(*b*) Il est digne de remarque que cet accroissement produit, en des proportions colossales, dans la société développée, les mêmes phénomènes qui apparaissent dans le progrès des sociétés particulières. C'est ainsi, comme le remarque saint Thomas, au livre I[er], leç. I[re], de ses *Commentaires sur la politique d'Aristote*, que dans les cités, on voit les diveres classes d'artisans se partager en divers quartiers, et dans la société développée, les diverses cités devenir les centres de diverses professions. (Edit. Anvers, 1612.)

(c) Müller, *Hist. univ.*, t. II, liv. XVIII, c. 20, trad. Hess. Brux., 1846.

Conseil aulique, celui de juger les différends de droit ou de fait qui s'élevaient parmi les nations qui dépendaient de lui. Nous pouvons en dire autant de la diète germanique : si elle ne parvient pas toujours à contenir les plus puissants d'entre les Etats confédérés, l'Autriche et la Prusse, elle a cependant montré plus d'une fois qu'elle était capable de ramener à l'ordre les Etats inférieurs; ainsi, en l'année 1846, elle a accueilli les réclamations des Etats du Holstein contre le décret du roi de Danemark qui prétendait abolir l'ancien droit héréditaire (*a*).

Il existe donc, au sein de l'humanité, une tendance à trouver, dans une association plus vaste, le remède que réclamait Leibnitz (*b*) contre les excès et les désordres des sociétés particulières : et ce remède se trouve dans la nature même de la société que nous avons étudiée jusqu'ici. En effet, toute société particulière tend à se mettre en relation avec les autres sociétés ; les faits le prouvent : toute réunion d'individus ou de sociétés exige de sa nature, et, par conséquent, produit une autorité, nous l'avons démontré; il suit donc de la *nature* même de la société, que celle-ci, en se développant, trouve dans une autorité que nous pourrions appeler *fédérale*, le remède aux désordres de la tyrannie, soit monarchique soit polyarchique. Qui sait si la tolérance qu'obtiennent aujourd'hui les catholiques dans certains Etats protestants, n'est pas due en grande partie à l'influence de la diplomatie européenne plutôt qu'à la modération du protestantisme?

1035. Une objection se présente ici d'elle-même. — L'autorité *fédérale*, me dira-t-on, est, d'après vous, le remède à la tyrannie politique; soit : mais cette autorité elle-même ne pourra-t-elle pas commettre aussi des excès, et dans ce cas, quel remède nous offrirez-vous?

Avant de répondre directement à la difficulté, je me permets de renvoyer aux notes critiques [LI, LVII, LIX], où j'expose le dessein général du Créateur dans la formation de la société. Dieu a voulu que la société universelle tende à la profession de la religion chrétienne : qu'y a-t-il d'étonnant, après cela, qu'elle ne puisse atteindre son plus haut degré de perfection, que sous les auspices de cette religion? Nous sommes donc ramenés au raisonnement que nous faisions tout à l'heure (1032) : si le Créateur veut que la société tende à sa plus grande perfection possible, il doit vouloir également qu'elle ne trouve pas son repos parfait, son bonheur dans l'enceinte étroite de sa propre sphère; s'il veut que la société vive sous l'influence de la religion, il doit faire en sorte que, sans la religion, elle n'atteigne jamais un équilibre parfait.

1036. C'est ce que nous voyons dans la réalité : le pouvoir *fédéral* lui-même étant, qu'on me permette cette expression, *un composé de droit et de force*, il porte en lui-même le principe de son désordre : car la personne physique ou morale en qui réside l'autorité, est sujette aux passions; elle

(*a*) On trouvera un résumé de toute la question dans l'*Univers* du 13 et du 19 août 1846.

(*b*) V. de Maistre, *Du pape*. — Lucchesi, *Dritt. maritt.* — Grotius, *De jure belli et pacis*, lib. II, c. XXIII, § 8, n. 4. Edit. Utrecht, 1696.

est libre d'employer en leur faveur la force dont elle ne devrait user que pour le soutien du droit; si elle en abuse, il est impossible de lui opposer une autre force matérielle devant laquelle elle soit obligée de céder; elle ne doit *céder* qu'au droit. Mais si elle entend alors une parole infaillible qui promulgue le droit avec une entière certitude, et proteste sans relâche et sans crainte contre les abus de la puissance, le problème est résolu : on a découvert le point d'appui et le levier d'Archimède, capables de soulever le poids immense du monde social.

L'homme est fait pour agir conformément à la raison, c'est là sa nature; dans la totalité des individus (445), la nature finit toujours par l'emporter à la longue (*a*); le droit finira donc, à la longue, par remporter la victoire sur la force, pourvu toutefois qu'il *persiste à proclamer avec courage ce qu'il connaît d'une manière infaillible* (*b*). Or, tel est le présent inestimable que le Créateur fait à la société de ses fidèles (*c*); ceux-ci trouvent dans l'Eglise une autorité qui parle sur l'échafaud comme sur le trône, sur le rocher de Savone comme sur la cime du Vatican; qui parle sans crainte dans les faits particuliers, qui parle sans jamais errer dans la doctrine générale, et qui n'a pour tout appui que la vérité et le droit. Ne pouvant abuser de la force matérielle, qui lui fait défaut, elle est invincible dans l'usage qu'elle fait de la puissance morale, qui ne lui manque jamais. Dieu a donc fourni à la société, lorsqu'elle est arrivée à l'unité religieuse, à ce dernier terme de perfection auquel il l'a destinée sur la terre, un remède efficace, infaillible, perpétuel, unique contre tous les abus des autorités inférieures. En étudiant les annales de l'humanité, on serait tenté de croire qu'un instinct naturel, à moins qu'il ne faille attribuer le fait à un reste des traditions antiques, avait primitivement révélé, même aux nations infidèles, ce pouvoir médiateur destiné par la Providence à tempérer l'autorité de la force par la force de l'autorité : le sacerdoce se présente dans l'Inde et en Egypte, dit Cantu (*d*), comme le médiateur de la puissance politique, comme supérieur à elle par la dignité et par le droit, bien qu'il lui soit inférieur en force matérielle. Mais la nature humaine est trop faible pour supporter une aussi grande somme de *dignité* et de *droit*. La Providence a donc destiné l'homme et la société à un état surnaturel; et le philosophe ne peut contempler l'ordre social dans toute sa perfection, si son œil n'est éclairé par

(*a*) Naturam expellas furca, tamen usque recurret. *Horatius*.

(*b*) « Telle est la vertu de la seule idée de *droit*, que partout où elle existe, dès qu'elle est admise, quelque contraires que lui soient les faits, elle les dompte peu à peu, et devient une invincible cause d'ordre. » Guizot, *Civ. franç.*, leç. 38.

(*c*) Nous avons déjà parlé ailleurs (745), sur le témoignage de Balmès, du courage que déploya l'inquisition d'Espagne, lorsqu'elle obligea un religieux à rétracter publiquement les paroles qu'il avait prononcées du haut de la chaire en présence de Philippe II : « les rois, avait-il dit ont un pouvoir absolu sur les personnes et sur la fortune de leurs sujets. » La rétractation eut lieu, et ce monarque, que certaines gens se plaisent à représenter comme le modèle du despotisme, l'entendit sans s'émouvoir.

(*d*) *Hist. univ.*, trad. Aroux, t. I, 2e époque. Bruxelles, 1845.

les splendeurs de la foi, s'il ne parvient ainsi à embrasser le plan divin dans toute son extension.

1037. Au surplus, la foi et l'autorité spirituelle nous offrent un enseignement infaillible sur le *droit* véritable; elles constituent alors un tribunal spirituel suprême; elles présentent, d'ailleurs, aux peuples dans la personne d'un *Dieu crucifié* par des magistrats, une admirable leçon d'obéissance et de patience. La vue de ce divin modèle les engage à supporter avec joie et surtout avec résignation, dans le souverain qui les gouverne, les défauts de la fragilité humaine, sans recourir de suite, pour le moindre abus prétendu, aux murmures et aux révolutions. D'un autre côté, la foi rappelle aux princes la fraternité chrétienne qui existe entre eux et leurs sujets, elle leur remet devant les yeux le terrible compte qu'ils auront à rendre au Roi des rois dont ils sont les ministres, afin de les empêcher d'abuser du pouvoir qu'elle consacre et défend dans leur personne. C'est ainsi qu'elle tempère la rigueur du pouvoir en l'adoucissant par le baume de l'amour, c'est ainsi qu'elle abaisse le faste par l'humilité et soulage la misère par l'espérance; c'est ainsi qu'elle a trouvé le moyen de diminuer, au sein de la société, les souffrances inévitables qui sont notre partage en cette vie, et qui existeront toujours, même dans l'état de la plus haute perfection sociale.

1038. Voilà donc, à mon sens, la solution dernière de ce difficile problème de la *réaction populaire*. Au siècle dernier, cette solution m'aurait valu les huées et les malédictions des philosophes; mais à notre époque, peut-être moins violente et moins imprégnée de préjugés, les hommes de la science l'examineront, j'espère, d'un œil impartial. J'en ai pour garant la parole de M. Guizot, qui a su reconnaître cette vérité : « lorsqu'un pape ou des évêques proclamaient qu'un souverain avait perdu ses droits, que ses sujets étaient déliés du serment de fidélité; cette intervention, sans doute sujette à de graves abus, était souvent, dans les cas particuliers, légitime et salutaire (*a*). » On pèsera la valeur des preuves que j'apporte, sans écouter les excitations des passions; d'ailleurs il ne sera pas très-difficile aux publicistes de se convaincre :

1° Que cette solution est une conséquence exacte et rigoureuse du principe de l'ordre, comme le *devoir* de l'insurrection est une suite nécessaire du principe épicurien (529). En vertu de ce dernier principe, le bien de l'homme, c'est la *jouissance;* l'insurrection contre celui qui l'opprime est donc un devoir pour lui. De notre côté, nous disons : le bien de l'homme, c'est l'ordre, c'est la justice; il doit donc se résigner à souffrir, plutôt que de violer le droit de la possesion légitime.

2° Que parmi les théories qui se fondent sur le bien honnête, la nôtre possède un notable avantage; les philosophes les plus sensés ne répondent-ils pas d'ordinaire aux plaintes qu'on fait contre l'oppression : « dans ce monde, la souffrance est inévitable, telle est la volonté du ciel; » et ils doivent conclure qu'il n'y a d'autre remède à cet état de choses que la

(*a*) Guizot, *Civ europ.*, leç. 5. Bruxelles, 1840.

patience. Pour notre part, sans contester absolument, surtout en ce qui concerne l'individu, l'efficacité de la patience, nous avons indiqué, surtout pour la société, deux autres remèdes : le premier nous est présenté par la nature, le second par la religion, et nous avons ainsi soulagé l'épreuve d'un mal passager par la perspective d'un avenir plus heureux. D'autres proposent la seule résignation à la volonté d'un Dieu qui frappe toujours : nous relevons le courage des hommes en leur montrant un Dieu qui, tout en frappant, prépare leur salut; leur théorie exige la résignation non-seulement de la part des individus, mais encore de la part de la société; la nôtre ne soustrait pas entièrement à l'influence du mal, l'existence passagère de l'individu ; mais dans les calamités présentes, elle ouvre aux regards de la société plus durable dans son existence, la voie vers une félicité qui n'est pas éloignée. Si mes raisonnements sont logiques, la conséquence est évidente. Un peuple soumis qui réclame des garanties contre les excès du pouvoir souverain, quel qu'il soit, peut trouver contre elle un remède imparfait appartenant à l'ordre purement naturel dans une autre société plus grande : il peut y trouver un remède parfait, *pour autant que le comporte la fragilité humaine*, dans la perfection de la société catholique.

Je ne veux pas dire, pour cela, que ce remède pourra *toujours* être mis en œuvre, en *toute* circonstance et par *tout* individu, pour *quelque motif que ce soit;* je ne prétends pas que, même au sein de la société, il aura *toujours* une infaillible efficacité : tous les remèdes que nous offre la nature, produisent lentement leur effet; on ne peut l'apercevoir tout d'abord : il dépend, d'ailleurs, de certaines réactions qui peuvent l'empêcher de se produire ; cela se voit dans les remèdes que tous acceptent et regardent comme le plus haut degré de la perfection sociale. Dans une société civilisée, pourquoi regarde-t-on comme une conduite indigne d'un honnête homme de recourir aussitôt aux voies de fait pour résoudre un différend ? « le recours aux tribunaux, ne vous est-il pas offert ? » dira tout homme sensé à ces natures brutales qui, à la première offense, mettent la main au gourdin ou au poignard. Et, cependant, ces tribunaux qui garantissent à l'honnête homme l'usage de ses droits, combien de mois, combien d'années parfois le feront-ils attendre, avant de le remettre en possession de son bien? Combien d'années, combien de siècles même, l'institution des tribunaux a-t-elle dû mûrir avant d'atteindre à la régularité de l'ordre actuel? Que de siècles ne faudra-il peut-être pas, avant que les nombreux inconvénients qui embarrassent leur marche et diminuent leur utilité aient entièrement disparu?

La théorie révolutionnaire, quand on l'admettrait comme licite, ne serait pas exempte non plus d'inconvénients semblables et peut-être plus grands; accordez au peuple le droit de se révolter : il arrivera cent fois, comme la chose est arrivée, qu'il sera vaincu par son prince, et que l'oppression n'en deviendra que plus tyrannique.

Nous n'avons pas la prétention d'avoir offert dans notre théorie une panacée sociale infaillible, en vertu de laquelle *chacun* puisse *aussitôt* se

soustraire à *toute* oppression; mais nous croyons avoir fixé les bases du droit politique naturel. Si les nations voulaient les prendre pour point d'appui, elles pourraient donner, par la voie de la raison, une solution pacifique à leurs différends, sans attribuer à aucune des parties contendantes le droit de juger dans sa propre cause; elles ne se trouveraient pas dans la funeste alternative, ou de recourir aux armes pour se défendre, ou de mordre avec plus de fureur encore le frein de la tyrannie. Il y a plus : nous n'avons pas seulement fixé ces bases, mais nous avons prouvé que c'est la nature elle-même qui les a établies, qu'elles s'étendent et se raffermissent avec lenteur, il est vrai, mais toujours d'une manière infaillible; nous avons montré que, tôt ou tard, l'éternelle Providence réalisera ses pacifiques desseins de paix et de bonheur avec une efficacité tout autrement assurée que la ruineuse philosophie des révolutions.

§ 4.

QUESTION PRATIQUE CONSIDÉRÉE RELATIVEMENT AU SUJET EN PARTICULIER.

SOMMAIRE.

1039. Nécessité de cet examen. — 1040. Définition nominale et son application. — 1041. A la déchéance d'un souverain, les autorités inférieures lui succèdent; — 1042. celles-ci ne cessent jamais d'exister : — 1043. elles doivent procéder avec équité.

1039. Quand nous avons dit que le *peuple a droit* à tel ou tel remède, nous nous sommes servi d'une formule équivoque qui pourrait laisser subsister une abstraction dans la solution pratique que nous avons donnée, il importe de déterminer tout de suite *qui est ce peuple* dont nous parlons. On n'ignore pas combien de systèmes on a fait éclore pour déterminer ce point, ni avec quelle franchise on a étendu ou restreint le nombre des *citoyens*, en excluant ou en admettant, d'après des idées purement arbitraires, les domestiques, les femmes, les enfants, les étrangers, etc. (*a*).

L'analyse sérieuse que nous avons faite de l'être (301 et suiv.) et de la formation de la société (liv. II), nous permet de déterminer sans peine au *concret* et d'après *des principes raisonnés*, un point qui manque d'appui et de réalité dans l'hypothèse chimérique du sophiste de Genève. Examinons donc ce qu'il faut entendre par le *peuple*.

1040. Pour fixer le sens de ce mot, commençons par sa définition *nominale*. Lorsque nous demandons ici ce qu'il faut entendre par le mot

(*a*) Les journaux nous apprennent qu'en France, il y a quelques années, sur 32,000,000 d'habitants, il y avait à peine 200,000 électeurs; à quoi se réduisait donc le peuple souverain?

peuple, nous voulons chercher quels sont les individus auxquels appartiennent les droits politiques, lors de la déchéance de la personne qui en était investie. Or, nous avons démontré que le *fait* est la cause de l'autorité dans l'ordre concret (469), comme la *nature* sociale l'est dans l'ordre abstrait. D'après cette idée, on voit aussitôt que le *peuple* dont il s'agit ici, est tout autre chose que la multitude, et que dans chaque société, il peut être une chose différente. Prenez, par exemple, un royaume héréditaire, et supposez que le prince soit véritablement incapable ou déchu, la souveraineté est-elle vacante? Non, sans doute; la famille en est en *possession*. C'est donc à la famille qu'est réservée l'application des mesures que réclame le bien-être social. Dans un Etat tel que l'Union américaine, où la représentation populaire est en possession de la souveraineté, cette représentation réunie dans les formes voulues, avec le nombre constitutionnel des suffrages, sera en possession des droits politiques (630). Dans le *Saint-Empire* les droits impériaux demeuraient pour ainsi dire suspendus, au moment où le trône devenait vacant, parce que les princes et les cités de l'empire demeuraient dans leur indépendance, bien que les électeurs eussent le devoir de se réunir immédiatement pour procéder à une nouvelle élection. En Pologne, à la mort d'un souverain, l'autorité passait à la diète; à Venise, elle passait aux patriciens du grand conseil; dans les Etats pontificaux, le conclave succède au pape pendant l'interrègne, mais avec des facultés fort limitées et seulement comme représentant de l'église de Rome. La doctrine qui affirme que le pouvoir souverain retourne à la multitude n'est donc qu'une pure hypothèse; les faits ne la justifient point, et dans les Etats démocratiques eux-mêmes, les droits politiques ne tombent jamais *absolument* dans les mains de *toute* la multitude.

1041. Mais quel est donc, d'une manière générale, le sujet à qui revient l'autorité, dans le cas où le souverain peut perdre ou perd réellement la possession des droits politiques? Nous l'avons démontré en parlant du droit *hypotattique* (698) : toute société plus grande est composée de sociétés inférieures ayant leur existence, leur autorité et leur fin propres : celles-ci, la plupart du temps, ne se dissolvent pas à la dissolution de la société supérieure, les individus continuent donc à dépendre d'elles. La réunion des autorités modératrices de ces sociétés inférieures, pourvu qu'elles ne se séparent pas, sera donc en possession des droits politiques, dans le cas où tout possesseur légitime de l'autorité suprême viendrait à manquer, et dans la personne qui en était revêtue, et dans ses héritiers ou quasi-héritiers.

1042. Il est donc parfaitement inutile d'avoir recours à une réserve, à une constitution faite par le peuple, à un contrat social (*a*), pour expliquer l'existence de certains corps politiques chargés de protéger les intérêts de la nation contre les abus du pouvoir souverain; ces corps politiques (*b*),

(*a*) Spedalieri, *Dritt. dell' uomo*, lib. I, c. 16, et Burlamacchi, *Dritto polit.*, etc.

(*b*) Dans la France monarchique, par exemple, les parlements qui *s'arrogèrent* une semblable fonction, étaient la création du souverain, qui ne les avait assurément pas établis pour être ses juges. Müller, *Hist. univ.*, t. II, liv. XVII, c. 37.

formellement constitués pour la répression de la tyrannie et pour servir de garantie aux libertés populaires, n'existent pas et ne doivent pas exister dans tous les Etats. D'autre part, il est certain que la nature, au moyen des droits de chaque individu, élève une barrière infranchissable à tout gouvernement honnête; il est certain encore que lorsqu'un même droit est commun à des classes nombreuses de citoyens, à la noblesse, par exemple, au clergé, aux universités, etc., ces classes qui réunissent au droit de la puissance de le soutenir, deviennent en réalité, par la nature même des choses, de véritables corps politiques et des garanties pour le peuple. Mais tout ceci n'arrive pas en vertu d'une constitution préétablie par un prétendu Contrat social, mais bien en vertu de l'empire que le droit exerce naturellement sur les consciences, et la force sur les passions.

On peut conclure, de tout ce que nous avons dit jusqu'ici, qu'il y a des Etats où des corps politiques existent, parce que les faits originaires les ont établis; que pour ceux où ils n'existent pas, la nature elle-même a pourvu à leur absence; de sorte que jamais une multitude ne saurait se trouver sans un gouvernement légitime, quand même la personne qui possédait l'autorité, la perde réellement (1024 et suiv.). Ce gouvernement est, dans un cas semblable, le *possesseur naturel* de l'autorité, il est le représentant, non pas de la *multitude*, mais de la société qui n'a pas d'action, si ce n'est par l'organe de son supérieur (731 et suiv.).

1043. Les publicistes du Contrat social et d'autres encore, veulent ici déterminer de quelle manière le peuple doit procéder contre son souverain pour *s'insurger selon les règles*. Pour notre part, nous ne sommes pas forcés, Dieu merci, de donner de *pareilles leçons;* nous avons prouvé que le souverain *véritable*, c'est-à-dire le possesseur de *tout* l'ensemble de l'autorité sociale, ne peut être forcé par la société à laquelle il commande (1030); nous n'avons d'autre leçon à donner à la *multitude* que celle de l'obéissance. Mais nous dirons *aux chefs* de la multitude, ou de la maintenir dans les sentiments du respect le plus entier, à l'égard du souverain, si celui-ci n'a pas de supérieur; ou, si le recours est possible, de se régler d'après les conseils de cette autorité suprême, en lui remettant leur propre cause. Quant aux *corps politiques*, qui dans certains Etats font partie de la personne souveraine, ils ont leur règle de conduite tracée par la constitution originaire pour se maintenir dans les limites de leurs attributions. Quelles que soient d'ailleurs les sources *légitimes* d'où l'on attend le remède aux excès du pouvoir politique, que ce soient des souverains supérieurs, ou des corps constitutionnels, ils doivent procéder en cette matière d'après les règles accoutumées de la justice (814 et suiv.). En conséquence, si la déchéance a l'incapacité pour motif, ils doivent y pourvoir par une régence ou par une tutelle; si elle est occasionnée par une malice corrigible, ils doivent employer de nouveaux freins qui la contiennent et la corrigent; si elle provient d'un défaut incorrigible de la personne, il ne faut pas punir la famille; si c'est la famille qui est coupable, le châtiment ne doit pas s'étendre à tout le corps politique. En résumé, qu'il s'agisse ou de remède ou de

punition, il faudra toujours les régler d'après les lois de la justice ; le bien public est ce qu'il importe d'avoir en vue *avant tout* (806), mais la marche à suivre devra toujours être tellement conforme à l'équité que les droits particuliers ne soient pas transgressés, si ce n'est pour autant qu'ils se trouvent suspendus par leur collision avec l'intérêt public (363).

On est en droit d'attendre ces égards pour la justice, ces vues de modération de la part de ces corps politiques, et de ces conseils habitués aux affaires et dépositaires d'une autorité que leur ont régulièrement réglée les générations précédentes ; ils ont le plus grand intérêt à maintenir la tranquillité publique et le respect du droit dont ils sont eux-mêmes participants. Il en est autrement de ce peuple souverain des places publiques, qui se réunit en tumulte, brise pour un jour, dans un moment d'ivresse, le joug auquel il est habitué depuis des siècles, et s'imagine qu'il fait acte de souveraineté en traînant dans la poussière les idoles qu'il adorait, et en renversant l'édifice de la société qui peut seul l'abriter.

CHAPITRE II.

DES DROITS POLITIQUES EN GÉNÉRAL. LEUR CLASSIFICATION RAISONNÉE.

SOMMAIRE.

1044. Problème fondamental et sa solution la plus générale. — 1045. L'action politique doit perfectionner la société dans son *être* et dans son *action*. — 1046. Son *être* se perfectionne par l'*unité*, — 1047. et son *action* par la *connaissance*, la *volonté* et le *pouvoir* nécessaires pour faire le bien. — 1048. Division des matières à traiter. — 1049. Classification rationnelle des droits et des pouvoirs politiques.

1044. Nous avons vu, dans le chapitre précédent, que le droit de diriger la société dans l'ordre politique, appartient au supérieur : il nous faut examiner, maintenant, de quelle manière le supérieur doit exercer ce pouvoir, comme nous nous l'étions proposé au commencement de ce livre (988). Pour procéder avec plus de méthode, rappelons-nous que la société est pour les individus, un moyen d'arriver à la félicité (726), et que la valeur du moyen est déterminée par la fin (13) : la société sera donc bien réglée, si elle est capable de protéger et de perfectionner l'action sociale des individus. C'est là le but véritable, l'unique fin prochaine de l'ordre politique ; cette fin est subordonnée à la fin immédiate de l'action civile, comme celle-ci est, à son tour, subordonnée à la fin universelle de l'acte *humain*, qui est le bonheur.

On voit que, dans la nature et dans la volonté du Créateur, les degrés de dignité de ces fins sont dans un ordre inverse de celui que leur assigne d'ordinaire l'ambition et la servilité des hommes. Dieu fixe ses regards sur la grandeur spirituelle de l'homme, sur cette âme qui est l'image de la divinité : il veut que la félicité morale de l'individu soit le but de l'action civile, qu'à celle-ci soit subordonnée l'action politique, comme le moyen à la fin. L'homme, au contraire, qui se laisse guider par les impressions sensibles, quand il s'agit de déterminer l'importance et la grandeur des objets, l'homme regarde la grandeur et la dignité extérieures ; il se croit d'autant plus grand que le nombre de ceux qui lui obéissent est plus considérable ; il semble oublier que ceux-ci obéissent pour leur propre bien, tandis que le supérieur doit gouverner en vue du bien commun. Celui qui gouverne est donc réellement, selon l'expression de l'Evangile, *comme un ministre, sicut ministrator*, mais ce n'est pas dans le sens ridicule et contradictoire des démocrates, qui s'imaginent que le supérieur est leur mandataire, et lui imposent

le devoir d'obéir au peuple souverain; c'est dans le sens catholique, qui veut que l'autorité soit vraiment souveraine et qu'elle gouverne réellement, tout en admettant que son gouvernement n'a la droiture voulue que lorsqu'il constitue un vrai moyen de faire le bonheur des sujets, lequel est la mesure et la fin du gouvernement.

1045. Comment la société parviendra-t-elle à ce but? pour l'atteindre il faut préalablement qu'elle possède l'*être* et l'*action;* plus elle sera parfaite dans son être et dans son action, plus aussi elle sera capable d'atteindre sa fin immédiate, qui est de protéger et de perfectionner les individus dans l'ordre civil. Etudions d'abord l'*être politique* de la société.

1046. La société est une réunion d'êtres intelligents (302 et suiv.); l'*être* de la société sera donc d'autant plus parfait que l'union des membres sera elle-même plus parfaite, que le nombre d'éléments sociaux qu'elle embrasse sera plus grand et le lien qui les unit plus étroit. Or, les éléments de la société, ce sont les individus et toutes leurs facultés, soit matérielles, soit morales. L'être de la société aura donc atteint sa plus haute perfection, quand il embrassera tous les individus et leurs facultés dans une parfaite unité. Les facultés des individus associés, ce sont l'intelligence, la volonté, les sens et les biens de la fortune; harmoniser *ces facultés*, autant qu'il est possible, les réduire à une parfaite unité, *sans les détruire*, c'est donner à l'être social la plus grande perfection dont il soit susceptible. Quels moyens l'autorité mettra-t-elle en œuvre, et quelles lois morales son action devra-t-elle suivre pour réaliser cette quadruple unité? c'est ce qu'il nous faut déterminer pour bien comprendre la première fonction du pouvoir *politique*, qui est de perfectionner l'*être* du corps social.

1047. Comme tout autre, cet être tend à agir pour atteindre la *fin* qui lui est marquée par le Créateur; son action est parfaite quand elle tend *directement* à cette fin, c'est-à-dire quand elle y tend *par les moyens les plus convenables* (13, 41, etc.). Or, les moyens propres à atteindre un but, se réduisent à connaître le but, à le vouloir et à la faculté de l'atteindre : c'est la remarque de Romagnosi, qui réduit l'opération sociale (*a*) à user des moyens de *connaissance*, d'*autorité* et de *force*, réclamés et mis en œuvre par la conscience. M. Guizot explique en ces termes leur combinaison (*b*) : « La première affaire du gouvernement, c'est de chercher cette vérité, de découvrir ce qui est juste, ce qui convient. Quand il l'a trouvé, il le proclame; il faut alors qu'il tâche de le faire entrer dans les esprits. Lorsque le parti que le pouvoir a adopté n'obtient pas la soumission volontaire de tous, le gouvernement emploie alors la force pour se faire obéir. » Les facultés de la société sont donc les mêmes que celles de l'individu : de même que l'individu est parfait dans son action propre, lorsque ses facultés sont capables de bien produire leurs actes respectifs, de même aussi l'opération politique du corps social sera parfaite dans le même sens; sa perfection dépendra de la perfection qu'elle mettra à connaître, à vouloir

(*a*) Romagnosi, *Istituz. di civil filosof.*, t. I, lib. VI. (*b*) Guizot, *Civ. europ.*, leç. V.

et à faire les actes qui lui sont propres ; à l'aide de cette connaissance parfaite, de cette volonté et de cette énergie, elle tend *directement* au but de l'ordre politique. Or, ce but est d'établir, de maintenir et de perfectionner l'ordre civil (735 et suiv.), en garantissant à chacun ses droits *vifs* (741) : *protection* qui les garantit et *concours* qui les développe (727 et suiv.).

1048. L'enchaînement de toutes les propositions que nous avons démontrées dans les livres précédents, nous offrira la marche à suivre dans les principales divisions de la *philosophie morale politique.*

En indiquant les *lois* de l'action politique par rapport à l'*être*, nous devrons donc 1° donner une juste idée *de la raison d'Etat*, unité d'esprit; 2° établir les droits et les devoirs réciproques des *personnes sociales* (441), unité de volonté ; 3° examiner les lois principales de l'organisme social, par rapport à l'état des personnes et par rapport à l'état des terres, unité matérielle des personnes et des choses.

En traitant de l'*action sociale*, nous devons déterminer : 1° les devoirs de la société par rapport à la *connaissance*, c'est-à-dire les diverses formes de la *délibération* ; 2° les devoirs de la société en ce qui concerne la *force*, c'est-à-dire la formation et le perfectionnement des corps exécutifs.

1049. Cette même série de propositions nous donne aussi l'idée exacte des pouvoirs politiques et de leur classification *rationnelle*. Bentham (*a*) se plaint avec quelque raison que ce dernier point n'a pas été jusqu'ici suffisamment étudié. Voici, en peu de mots, le programme que nous croyons pouvoir en donner, ainsi que les raisons à l'appui de notre classification.

I. L'autorité régulatrice a la mission de former l'*être* de la société (429), elle doit donc *constituer* la société : elle a le *pouvoir constituant*, dont la règle est l'unité sociale à obtenir, car la *faculté* est déterminée par la *fin* (23).

II. L'autorité a, de plus, la mission de former la *connaissance* sociale ; elle doit donc faire en sorte que la partie *gouvernante* connaisse le *sujet* gouverné, le *but* auquel celui-ci doit tendre, et les *voies* qui l'y mèneront. Or, l'exactitude de la connaissance dépend de la capacité de l'intelligence et de la conformité de celle-ci avec son objet; le *pouvoir délibératif* doit donc, pour devenir parfait *en lui-même*, se trouver à portée de son objet et se former ainsi *une idée exacte* des besoins sociaux.

III. Elle a encore la mission de former la *volonté* sociale; le *pouvoir législatif* devra donc faire des lois conformes à la justice. La distinction entre le pouvoir législatif et le pouvoir délibératif a paru vicieuse à ceux qui disent que le pouvoir qui discute les motifs de la loi, est aussi celui qui la détermine. Mais, comme le remarque très-bien Romagnosi, autre chose est la distinction des pouvoirs et autre chose leur division ; la première dépend de la nature des choses, et la seconde de la constitution propre de chaque société (*b*). D'ailleurs, la fonction doit être appropriée aux organes : or, la

(*a*) *Œuvres*, t. II, p. 353.

(*b*) Romagnosi, *Istituz. di civil filosof.*, lib. III, c. 3. — Nous avons traité cette question dans l'*Esame crit.*, p. II, c. 3, *La legislatura*.

fonction de discuter exige des connaissances assez différentes de celles que réclame la détermination des lois : la première exige des connaissances de fait, la seconde de la prudence politique. C'est pour cette raison que Romagnosi lui-même sépare le pouvoir délibérant du pouvoir législatif : *que le député*, dit-il, *n'ait plus la délibération définitive, mais qu'on lui accorde seulement la faculté de discuter, la seule dont il soit capable.*

IV. L'autorité a la mission de former l'opération *matérielle;* l'*exécution* matérielle peut avoir pour objet de diriger au bien commun ou les personnes ou les choses : nous appellerons *gouvernement* la fonction qui règle les personnes, et *administration* celle qui règle les choses. Mais dans l'exercice de ces deux fonctions, le pouvoir *exécutif* peut rencontrer des obstacles, et de la part de la force morale ou du *droit* (342), et de la part de la force physique, ou de la *résistance des sujets.* Il doit donc posséder une certaine force morale contre les obstacles de l'ordre moral, ce sera le *pouvoir judiciaire;* et une certaine force physique pour dompter la résistance des opposants, c'est la *force armée.* L'autorité a donc le devoir d'organiser le corps social, de manière que l'action du *pouvoir exécutif* soit efficace, et dans le mouvement qu'elle imprime aux personnes du *gouvernement*, et dans la disposition des choses, *administration, finances*, et dans l'application des lois, *pouvoir judiciaire*, et dans la destruction des résistances, *force publique.*

Voilà, si je ne me trompe, une division complète des pouvoirs politiques, faite non pas à l'usage de tel ou de tel peuple (*a*) seulement, appuyée non sur les idées de tel ou de tel philosophe, mais basée sur la nature même de la société, qui est une *réunion d'hommes unis par un lien moral*, c'est-à-dire *constituée* (304) et dirigée par les éléments de tout acte humain : la *connaissance*, la *volonté*, l'*exécution.*

(*a*) C'est le défaut de plusieurs écrivains politiques modernes, d'établir leurs théories d'après la forme de gouvernement qu'ils remarquent chez eux, et plus souvent encore, d'après les idées systématiques de tel ou tel philosophe. En lisant, par exemple, les ouvrages de M. Macarel, professeur de droit administratif, on dirait que le droit politique n'est qu'une copie du gouvernement français, et qu'il n'y a, en cette matière, d'autre autorité que celle de Montesquieu. M. Weiss se fonde sur le Contrat social, M. Cousin sur la liberté, etc.; en procédant ainsi, on peut arriver à des combinaisons très-variées. C'est la nature et l'action constante de la nature, qui doit être l'objet des études d'un philosophe, et non tel élément positif et de fait. Le droit doit donc montrer les éléments *naturels du pouvoir; les faits* que lui fournira l'histoire lui indiqueront seulement la *manière dont ces éléments se développent.*

CHAPITRE III.

LOIS MORALES DU POUVOIR CONSTITUANT.

ARTICLE I.

DE L'UNITÉ POLITIQUE, INTELLECTUELLE ET MORALE.

SOMMAIRE.

1050. Comment le pouvoir constituant doit rechercher l'unité religieuse. — 1051. Unité politique, intellectuelle et morale. — 1052. La liberté *absolue* des discussions politiques est contraire à la nature des choses. — 1053 Du moyen principal pour parvenir à l'unité intellectuelle. — 1054. De la *raison d'Etat*. — 1055. L'unité intellectuelle produit l'unité morale.

1050. Ce que nous avons dit, au livre précédent, du devoir qu'a l'autorité d'unir dans la profession de la vraie religion tous les membres de la société, nous dispense en grande partie de nous étendre longuement ici. En effet, bien que nous considérions alors la religion plutôt comme un bien des individus que le gouvernement protége pour leur avantage, l'analogie des idées nous a forcés de la considérer aussi au point de vue politique de l'*unité sociale*; nous avons conclu que le premier et le plus puissant lien entre les intelligences, est l'assentiment commun que toutes donnent à une même vérité (869 et suiv.).

1051. Mais cette unité sociale par rapport aux dogmes spéculatifs et pratiques de la vraie religion, n'établit pas, d'elle-même, une union *parfaite* entre les intelligences associées ; la société *politique* ayant pour but *immédiat* l'ordre extérieur (724) qui, de sa nature, se diversifie d'après les divers éléments qui le font naître (444 et suiv.), la société politique exige, en outre, l'union des intelligences par rapport à la fin immédiate : l'action sociale manquant d'unité sous ce rapport principal, la dissolution de la société particulière serait inévitable (442). L'autorité est donc obligée de s'employer, dans la mesure du possible, à l'union des volontés et des intelligences en tout ce qui concerne la fin immédiate de la société particulière.

Remarquons aussi que la fin de l'ordre *politique* est différente de celle

de l'ordre *civil :* l'une constitue *le bien des individus associés*, et l'autre, *le bien de l'association*. De là vient que l'autorité, qui doit unir, par *son action civile*, les intelligences associées à les porter au bien *individuel* (707, 736), doit aussi, *par son action politique*, les porter au bien de l'*association*. En d'autres termes : l'autorité doit faire en sorte qu'il y ait entre les membres de la société accord de jugements et de volontés sur le *bien social;* de là *chez les législateurs de l'antiquité cette attention à former les mœurs* par le moyen de l'éducation, et à donner pour fondement à la puissance des empires, non pas la richesse ou certaines formes mécaniques, comme il arrive de nos jours, mais l'unité des vues et des pensées; aussi est-ce avec raison que l'historien Cantu leur décerne des éloges à ce sujet. Les législateurs du paganisme sont allés trop loin, par la manie de vouloir absorber l'individu dans l'Etat et de l'annihiler : cela vient, peut-être, de ce qu'ils n'avaient devant les yeux qu'une forme unique de gouvernement; l'erreur des modernes est plus coupable, quand ils se plaisent à reproduire cette tyrannie abhorrée, tandis qu'ils pourraient arriver bien mieux à l'unité par le moyen de la religion; ou quand ils repoussent en même temps la religion et la tyrannie, et réduisent la société à n'être plus qu'une juxtaposition purement matérielle.

1052. L'unité des esprits dans l'ordre politique, ne requiert pas l'emploi de moyens différents de ceux que nous avons indiqués pour arriver à l'unité dans l'ordre civil (923). Ici encore il faudra écarter l'erreur, faire luire la vérité, établir par l'autorité, et fomenter par l'intérêt et la passion l'unité sociale dont le bien de la société dépend tout entier; ici encore nous voyons toute l'évidence et toute la force du droit que possède la société de punir les délits en matière *politique*, quand l'individu dépasse les limites tracées par le devoir, qu'il obscurcit la nation du *vrai* bien politique, et répand des germes de discorde sociale. En cette matière, on ne peut prétexter que *les opinions sont essentiellement libres :* les opinions d'où dépend le sort de la nation entière ne peuvent être livrées à la merci du premier sophiste venu. D'ailleurs, ceux qui veulent la liberté *absolue* ne sont presque jamais conséquents avec eux-mêmes : aussitôt qu'à la faveur de la liberté absolue, ils sont parvenus à être les maîtres du gouvernement, on les entend répéter les instructions du comité directeur de la révolution de Palerme, indiquant la révolution pour le 12 janvier 1848 : « que personne, disait-il, ne se hasarde à critiquer les ordres du comité et les mesures de prévoyance qu'il aura prises. Cette injonction est du plus haut intérêt, afin de ne pas entraver l'exécution du plan général destiné à assurer le sort de la nation. » Si les perturbateurs de l'ordre parlent ainsi, pour assurer le succès de la révolution, peuvent-ils contester à l'autorité légitime le droit et le devoir de protéger, contre les agressions de la parole, le repos et l'existence de la société? Pour peu que l'on veuille examiner la nature du *véritable bien* social, on n'aura pas de peine à se convaincre des dangers et de l'absurdité de la liberté *absolue* dans les opinions politiques.

Le véritable bien de l'homme sur la terre, c'est le bien *honnête* (20,

21); le bien *honnête* considéré dans les relations sociales au point de vue le plus général, c'est la *justice* (353 et suiv.); le bien social dans les relations politiques, n'est autre chose que *la justice dans l'ordre politique*, comme le bien social, dans les relations civiles, n'est autre chose que *la justice dans l'ordre civil* (745). La justice dans l'ordre politique est-elle une chose si abstruse qu'elle doive laisser les intelligences, et par suite les volontés, dans une perpétuelle incertitude? quelle difficulté peut se présenter dans l'ordre politique, qui ne se rencontre aussi dans l'ordre civil? Il est vrai que la manière *abstraite* dont les sophistes ont conçu l'*Etat* (*a*) en s'appuyant sur des hypothèses absurdes, doit livrer au hasard tous les droits et tous les devoirs. Mais celui qui reconnaît dans l'Etat une association particulière liée par les lois universelles de justice et d'humanité, appliquées aux faits qui lui donnèrent naissance (319 et suiv.), celui-là ne rencontrera pas plus de difficulté à découvrir le juste dans l'ordre *politique* que dans l'ordre *civil*. On ne peut donc soutenir que les opinions sont *absolument* libres en politique : car elles doivent être soumises à la *vérité*; il est faux que la parole soit *absolument* libre, car la parole doit être conforme à l'intelligence qui, elle aussi, doit subir le joug de la vérité.

1053. Mais si les intelligences doivent être dans la dépendance de la vérité et de la justice, nous voyons par là même de quelle manière l'autorité doit unir les intelligences dans l'ordre politique. Laissons au secrétaire de Florence (*b*) le triste rôle de former les princes à la tyrannie : laissons à ceux qui suivent les leçons de ce coupable maître, de faire plier à leurs volontés et leurs sujets et leurs alliés, en divisant les intérêts, en dressant partout des piéges; pour nous, qui tâchons d'écrire sous la dictée de la nature et de la raison, nous ne connaissons qu'un seul moyen principal pour unir les intelligences, c'est de leur présenter la vérité dans tout son éclat et de la leur rendre accessible à toutes autant que possible; d'autres moyens pourront en venir en aide, mais ils doivent s'appuyer sur ce moyen principal.

1054. L'art d'unir les intelligences présuppose nécessairement une vérité qui les unisse; or, la *vérité* capable de faire fléchir les volontés, c'est le *droit* (343 et 552) : l'ordre politique, basé sur le droit, unira naturellement les intelligences lorsqu'elles l'auront aperçu, et les volontés ne pourront alors lui refuser leur adhésion. Le droit est, à proprement parler, *la vraie raison d'Etat*, ou, pour mieux dire, *la raison de l'Etat*, la raison en vertu de laquelle, dans une société déterminée, l'Etat revêt une forme déterminée (*c*), et exige certaines mesures préventives pour la conserver et la perfectionner. Ces mesures préventives n'étant que la conséquence logi-

(*a*) Haller, *Restauration de la science politique*.

(*b*) Macchiavel, *Le prince*. La politique de ce publiciste fameux est suffisamment connue sans qu'il soit besoin de faire ici des citations; ceux-là seuls peuvent y applaudir qui désirent avilir tous les princes, en faisant croire qu'ils se laissent tous guider par les principes du machiavélisme.

(*c*) V. là-dessus notre liv. II, et la note LXXVII, à la fin.

que de la constitution fondamentale, appartiennent aussi à la *raison d'Etat;* la *raison d'Etat* n'est donc pas, comme plusieurs l'ont pensé, une exception aux règles de la justice naturelle (*a*) : au contraire, s'écarter de ces règles, c'est précisément détruire toute raison d'Etat, c'est rendre l'Etat impossible, puisque celui-ci consiste dans cette union des esprits qui est formée par la force du droit, avec certaines formes déterminées par le droit lui-même; cela est si vrai, qu'une société qui, dans l'acte de son organisation, abandonne les voies de la justice, tend à sa propre destruction, tout en prétendant s'organiser, et c'est pour cela que nous voyons tant de vacillations dans les Etats qui doivent leur naissance aux révolutions (939): ils ne suivent pas le vrai progrès qui s'opère toujours par le droit; ils se trouvent dépourvus de cette *vérité* qui unit toutes les intelligences, et qui est l'*ordre véritable.* Une vérité *particulière* capable seulement d'unir certaines intelligences, comme l'*intérêt, la passion, etc.*, ne peut évidemment les unir *toutes;* elle tend, au contraire, à séparer de la communauté les intelligences qu'elle a séduites [CXXII].

1055. La *raison d'Etat* conforme aux vrais principes, tend à unir les volontés, de manière qu'on se veut réciproquement le même *bien social.* Or, de même que le bien de la société, comme celui d'un être quelconque, consiste et dans la perfection de l'*être*, et dans celle de la *tendance*, et dans celle de la *possession* (309); de même aussi l'amour social veut et aime : 1° la *constitution* propre de la société, c'est-à-dire, cette proportion qui existe entre les *personnes sociales* et les personnes physiques (504 et 550), en vertu de la formation primitive de la société; 2° il veut et aime les *lois* et les institutions propres qui sont des moyens pour atteindre le bien social; 3° il désire voir la société vigoureuse et florissante, à un double point de vue, matériel et moral; l'amour social mal entendu produit dans les sociétés incultes le goût barbare des conquêtes.

Nous avons suffisamment parlé dans le livre précédent, de cet amour civil et politique, qui unit les esprits et les cœurs dans une parfaite unité (934), et qui est le résultat d'une organisation politique conforme aux vrais principes.

Passons maintenant à l'examen de l'*unité politique matérielle*, cet autre objet du pouvoir constituant.

(*a*) *Rempublicam sine injuria geri non posse.* V. Grotius, *De jure belli et pacis*, proleg. § 25.

ARTICLE II.

DE L'UNITÉ POLITIQUE MATÉRIELLE.

SOMMAIRE.

1056. En quoi consiste l'unité *matérielle* de la société ; — 1057. elle dépend en partie du *fait originaire* et en partie du *pouvoir* constituant. — 1058. Dans quelles circonstances elle peut être changée. — 1059. Importance et application de la théorie. — 1060. Principes régulateurs des constitutions : *lois* et *sujets*. — 1061. En quoi consiste la perfection de l'organisme politique ; — 1062. il doit tendre même à former les personnes. — 1063. Résumé de ce chapitre.

1056. L'unité matérielle d'un individu consiste dans ces deux éléments principaux, l'unité d'organisme et l'unité du lieu que cet organisme occupe ; il en est de même de l'unité *matérielle* de la société : elle consiste dans la double unité de l'*organisme* et du *territoire*. En effet, sans une certaine subdivision des pouvoirs, il est impossible qu'une société nombreuse obtienne le bien commun (692) ; cette subdivision forme des parties qui ont leur être propre tout en demeurant subordonnées à l'ordre total : une société nombreuse est donc un être organisé de manière à avoir une certaine unité dans des opérations multiples. La société doit, de plus, avoir un territoire où elle puisse se fixer (546) ; il est donc du devoir de l'autorité politique d'établir la société sur ce territoire, et de lui donner les formes organiques qui lui conviennent (*a*).

Mais quelles sont les formes, quel est le territoire *qui convient* à une société? Toute société particulière est le résultat du principe abstrait de *société* et d'un *fait* particulier ou du principe associant (444, 598 et suiv.). Quand nous disons qu'il faut perfectionner l'*être particulier* de la société, nous entendons par là qu'il faut la rendre plus *une*, en suivant les règles prescrites par le fait et par le droit résultant du fait (344). L'autorité politique n'est donc pas libre *de fait* dans la détermination du territoire et des formes organiques ; il n'est pas en son pouvoir de *créer* le droit, mais seulement de l'appliquer (741) ; *constituer* l'organisation de la société et son territoire, c'est donc procurer à la société la plus grande unité de lieu et de forme que les circonstances particulières dans lesquelles elle est placée comportent, sans préjudice d'un droit quelconque [LVII], et cela de manière à ce que l'*ordre politique matériel soit subordonné à la justice et à l'ordre moral*.

(*a*) La question du territoire et de sa circonscription peut être étudiée dans Romagnosi, *Istit. di civ. filos.*, t. I, lib. IV, c. 4. Cet auteur, qui est dangereux par ses doctrines philosophiques et religieuses, fait preuve d'une grande expérience et d'un coup d'œil très-juste dans les applications pratiques.

1057. Il importe donc de distinguer attentivement les choses que la justice même établit de celles qui dépendent du pouvoir souverain; ce que la justice réclame ne saurait être pour l'autorité ordonnatrice un objet à *constituer :* celle-ci aura tout au plus, en cette matière, le droit de *déclaration.* C'est là ce que nous pouvons appeler la *loi fondamentale* d'un Etat [LXXVII], parce que, selon l'expression de Gioberti, *l'organisation primitive doit être la base de tout le développement ultérieur* (*a*). De là vient que dans les gouvernements inviolablement attachés à la justice, les constitutions anciennes des parties intégrantes de l'Etat continuent à exister pendant des siècles après l'annexion des provinces. Dans les Etats pontificaux, par exemple, le respect pour les anciens droits a été si constant, que, jusqu'à l'époque de l'invasion française, Bologne avait un ambassadeur à Rome, comme si elle eût été une puissance indépendante. De nos jours encore, l'île de Jersey et d'autres îles voisines conservent l'ancienne constitution normande; les provinces Basques ont retenu de nombreux priviléges, provenant de leurs anciens *fueros;* plusieurs provinces de l'ancienne France gardèrent les leurs jusqu'à la révolution; il en fut de même des Etats Sardes jusqu'au récent décret des Chambres piémontaises, qui dépouilla Nice, Valsesia, Ossola, etc., des droits qui leur avaient été garantis, lors de leur soumission à la Maison de Savoie.

Au contraire, lorsque la révolution parvient à établir, au moins de fait, le principe utilitaire que « le droit n'est inviolable qu'autant qu'il est utile; » la violation des droits des provinces suit aussitôt, sous le prétexte de l'unité de l'Etat; on foule également aux pieds les droits internationaux, pour favoriser l'unité et la grandeur de la nation; tout cela s'accomplit sans aucun égard pour les faits d'où les droits des provinces ou ceux des peuples voisins sont sortis, droits qui ont été respectés pendant des siècles.

Après avoir déclaré et assuré les relations *fondamentales* de *fait,* en vertu desquelles certaines personnes physiques ou morales sont en possession de tel ou tel *pouvoir politique,* de tel ou tel territoire, l'autorité *constituante* devra mettre la main à l'œuvre; elle aura le droit d'organiser la société d'après certaines formes déterminées.

Comme elle n'est, en cette matière, retenue par aucune entrave, comme il n'y a ici aucun *fait* qui l'oblige, elle doit avoir uniquement en vue l'*unité* et l'*efficacité* d'action du corps social; son seul guide ici sera le principe *abstrait : faites en sorte que la société puisse se procurer le bien-être civil* [CVII].

Mais cette constitution une fois établie, sera-t-il libre à l'autorité de la changer? Tout fait quelconque peut engendrer des droits; tout fait irrévocable peut créer des droits irrévocables : par conséquent, si la forme que le pouvoir constituant a donné à la société, en vue du bien commun, n'a pas été établie en termes irrévocables, ce même pouvoir a le droit non pas de la changer d'après ses caprices, puisqu'il ne peut non plus l'établir de cette

(*a*) Gioberti, *Introduction à la philosophie,* trad. Alary, t. III, c. V, art. 6, p. 127.

façon, mais de la changer d'après les règles du principe *abstrait : procurez le bien social;* en tout cas, il ne peut être lié d'une manière irrévocable par le fait qu'il a posé. Mais quand l'autorité politique a concédé certains droits irrévocables, en s'obligeant par des promesses, par serment, par des contrats bilatéraux à ne pas révoquer ces lois qui ont donné une unité plus parfaite à l'organinisme et au territoire de la société, alors le changement serait illicite, à moins que toutes les parties intéressées n'y consentent.

1059. Il est un grand nombre de questions très-importantes dont la solution dépend de ces principes : est-il permis à un prince d'aliéner une portion du territoire? d'aliéner une province? de faire un échange pour *arrondir* son empire et régulariser les frontières? est-il permis de détruire un corps politique? d'en transférer les droits? d'en changer l'organisation intérieure? Nous sortirions de notre plan si nous voulions résoudre en détail ces questions compliquées; notre *Essai* doit seulement fixer les *bases naturelles* du droit politique : nous nous contenterons d'indiquer le principe général de la solution.

Le corps politique qu'il s'agit d'abolir, ses droits, son organisation, sont-ils de la part du prince une création libre et révocable par sa seule volonté? dans ce cas, il est maître de faire cette révocation, si le bien commun la réclame; mais, si ces objets font partie du *fait originaire* et par suite du *droit*, de la *loi fondamentale*, le *bien commun* abstrait ne suffit pas pour légitimer le changement; il faudrait, pour cela, que le *droit originaire* soit annulé par un délit, par exemple (606), ou à la suite d'un décès (418), etc. Dans ces circonstances, le changement du *fait* orignaire entraîne le changement du *droit* qui en découlait.

La solution est la même quand il est question du territoire, des provinces, etc. : le souverain est-il en possession d'un territoire, d'une province, en vertu d'un droit antérieur à la volonté de la nation? il pourra, si le bien commun le demande, modifier, aliéner ce territoire, faire des échanges, etc., sans la volonté des *sujets;* mais si le territoire fait partie d'un Etat qui s'est *volontairement* soumis à son joug, comme la Russie autrefois se soumit à Ruric, et la Sicile à la maison d'Aragon, dans ce cas, la *simple* raison du *bien commun* ne peut suffire pour retrancher un membre de l'association (740), et enlever à celle-ci une partie de son territoire, de ses habitations, de ses droits. Cet acte ne peut être licite que dans le seul cas où le droit de la société secondaire, quelle qu'elle soit, vient à être aboli, ou se trouve en collision avec un droit supérieur [CVIII]. Le droit qu'a une nation à son intégrité résulte de notre théorie du droit hypotattique (694 et suiv.) : l'autorité suprême, ayant le devoir de sauvegarder l'unité et l'être de l'association, ne peut la diviser à son gré, la raison *abstraite* du bien commun ne saurait avoir ici aucune valeur pour justifier la dissolution arbitraire de l'unité de la société (*a*) : lorsque la société inférieure est entrée

(*a*) Une famille serait-elle plus riche, parce que le père aurait tout ôté à l'un de ses enfants, pour mieux doter les autres?... L'intérêt des individus, dit-on, doit céder à l'iutérêt public...

volontairement dans la société plus grande, elle a donné son consentement *comme société*, et ce consentement social est devenu un lien véritable pour les individus (697). La dissolution de l'association ferait donc cesser le consentement, par une conséquence nécessaire, et désunirait les individus.

Remarquons, d'ailleurs, qu'à raison de la tendance naturelle de l'homme vers la société universelle [LVIII, 1032), il arrive, dans la suite des temps, que les liens d'association vont se relâchant par l'effet des relations qui s'établissent avec une société supérieure. Il peut donc se faire que plusieurs associations finissent par se dissoudre peu à peu d'elles-mêmes, lorsqu'il n'y a pas certaines lois plus essentielles qui les maintiennent. C'est ainsi que, peu à peu, se sont fondues en un seul peuple français les nombreuses nations barbares qui firent la conquête de l'empire romain et qui eurent pendant longtemps une existence assez indépendante dans l'ordre politique. L'histoire de cette fusion, comme on l'appelle, a été retracée par M. Guizot dans son histoire de la civilisation française (*a*). Les juifs, au contraire, bien qu'ils soient dispersés parmi toutes les nations de la terre, conservent encore leur nationalité et une sorte de législation à part, au moins dans beaucoup de contrées où ils sont admis et civilement reconnus.

1060. Mais d'après quelles règles le *pouvoir constituant* organisera-t-il cette partie de la société que la *justice* et le *fait originaire* laissent à sa disposition? Il devra faire en sorte que le territoire et les *pouvoirs politiques* soient partagés de manière à procurer le but qui est la *félicité civile* (736) : pour cela, il faut que l'autorité constituante connaisse et les règles abstraites et le sujet auquel il doit les appliquer. Le sujet, c'est le peuple à organiser, c'est l'individu concret qu'il connaîtra, non point par la *science*, mais par la *prudence* politique [120, LVII] : nous n'avons pas à nous occuper de ces conditions individuelles. Quant aux règles abstraites, elles sont de notre compétence : les éclaircissements ultérieurs que nous donnerons sur la fin et les devoirs des autres *pouvoirs politiques*, les mettront suffisamment en lumière. Lorsque l'autorité se sera fait une idée exacte de la fin et des obligations de ces pouvoirs, elle examinera dans quelles formes et par quels membres de la société ils pourront être le mieux exercés pour atteindre la fin sociale. Il en est de ces opérations comme des rouages mécaniques : l'intelligence applique tantôt tel ressort et tantôt tel autre, selon qu'il est expédient pour le but qu'elle se propose; avec cette différence que l'organisme et les forces étant à peu près les mêmes chez tous les individus, ceux-ci emploieront tous à peu près les mêmes organes pour exécuter les mêmes opérations; les sociétés, au contraire, à raison de la variété extrême qui se rencontre dans leur organisation, les sociétés offriront une grande variété dans les divers emplois de leurs membres et dans les différentes fonctions du corps social (*b*). La juste répartition de ces fonctions, c'est-

mais chaque individu n'est-il pas partie du public autant que chaque autre? Bentham, *Œuvres*, t. II, p. 188. Bruxelles, 1829.

(*a*) Guizot, *Civ. franç.*, leç. XXXI. Bruxelles, 1845-46.

(*b*) Il est facile de s'apercevoir que, dans la monarchie, le centre unique d'opération ressem-

à-dire, une répartition proportionnée à la capacité *naturelle* des organes, formera la perfection de la constitution organique.

1061. Nous disons que, pour être juste, la répartition des fonctions doit être proportionnée à la capacité *naturelle* des organes sociaux : nous distinguons ainsi la perfection de la *constitution* de la perfection des *individus*. En effet, le gouvernant étant un individu ou une aggrégation d'individus intelligents et libres, agira souvent avec droiture, en vertu de son libre arbitre et de son mérite personnel : mais c'est là une droiture personnelle qui n'indique pas toujours la droiture de la constitution sociale. Changez la personne, et la droiture de l'action cessera d'exister; la constitution sera donc ce qu'elle doit être, quand elle sera, *elle-même*, la cause de la droiture de l'opération sociale : alors, comme le remarque Romagnosi, « l'ordre et la stabilité se maintiennent à l'insu même du gouvernement de la nation (*a*). » Cet état de choses existera quand toutes les fonctions sociales seront confiées aux hommes que leur *condition* sociale porte *naturellement* à remplir tous les devoirs de la société; ainsi, par exemple, c'est une sage disposition dans les polyarchies, d'exiger que les électeurs possèdent un certain revenu, parce qu'un électeur sans fortune est porté par sa condition à vendre son suffrage; c'est une sage disposition de la part de l'Eglise que d'imposer le célibat à ses ministres, car les soins à donner à une famille seraient ordinairement une puissante tentation qui les porterait à forfaire à leurs devoirs. C'est encore une sage disposition que celle qui existe dans la trésorerie d'Angleterre, où le directeur suprême ne touche ce qui lui revient qu'après avoir payé tous les créanciers de l'Etat, car son intérêt personnel l'engage à accélérer les paiements (*b*). En général, la constitution sociale sera sage, lorsque tous les agents du pouvoir, bien que *personnellement* divers, trouveront dans la similitude de leur condition, les mêmes stimulants à bien remplir toutes les fonctions annexées à leur charge; l'organisation politique les porte à procurer le bien social, alors même que, par leurs inclinations personnelles, ils seraient tentés de dévier.

1062. Ce n'est pas à dire, pour cela, qu'une société puisse être organisée d'une manière si parfaite, qu'elle fonctionne aussi bien avec des agents incapables et pervers, qu'avec des agents capables et honnêtes; la probité et la capacité personnelles auront toujours une immense influence sur l'action sociale; et par conséquent, la constitution aura atteint sa perfection,

ble au centre de la vitalité chez les animaux parfaits ; dans les polyarchies, au contraire, la vitalité est comme chez certains mollusques, répandue par tout le corps. Il y a des animaux chez lesquels un seul organe sert à deux ou trois fonctions, comme il y a des sociétés dans lesquelles un seul corps, ou un seul individu embrasse deux ou trois fonctions; dans d'autres, au contraire, une seule fonction est partagée entre plusieurs : chez l'homme aussi, l'organe de la vue a deux yeux et celui de l'ouïe a deux oreilles.

(*a*) V. *Giurisp. teor.*, lib. VII, c. 623.

(*b*) V. Bentham, t. VII, p. 136. Il cite un autre exemple à ce sujet au t. I, p. 214 : « Le service de la poste aux lettres avait toujours manqué d'exactitude.... En Angleterre, on imagina un moyen très-simple, ce moyen consistait à combiner la poste aux lettres et les diligences pour les voyageurs ; que d'avantages dans cette petite combinaison ! etc., etc. »

quand elle ne tendra pas seulement par ses dispositions organiques à diriger vers le bien commun les personnes mêmes incapables, mais qu'elle s'efforcera encore de rendre capables les personnes à qui les pouvoirs politiques doivent être conférés : c'est un point dont nous parlerons plus loin (1138 et suiv.).

1063. Il nous suffit d'avoir exposé brièvement les devoirs du *pouvoir constituant :* ces devoirs consistent à donner au corps social l'unité la plus parfaite possible. Dans ce but, il s'efforcera d'unir étroitement les intelligences par le bien de la vérité dans un même jugement, d'unir les volontés par le lien du droit dans l'amour d'un même bien, d'unir les personnes dans une opération harmonique, par la disposition organique des pouvoirs et par une cohabition convenable sur le territoire que la société possède légitimement; tout cela doit être réglé par les lois inviolables de la justice qui garantit à chacun ses droits.

Passons maintenant à l'examen du second pouvoir politique, du *pouvoir délibératif.*

CHAPITRE IV.

LOIS MORALES DU POUVOIR DÉLIBÉRATIF.

ARTICLE I.

DEVOIRS PAR RAPPORT AU PREMIER PRINCIPE DE L'ORDRE POLITIQUE.

SOMMAIRE.

1064. Les pouvoirs politiques sont destinés à donner de l'efficacité à l'être social. — 1065. Eléments de la *connaissance politique*; — 1066. premier devoir de connaissance : la juste notion du bien commun : — 1067. moyens de l'obtenir; — 1068. devoirs qui en résultent pour le pouvoir constituant.

1064. La société, nous venons de le voir, doit être ramenée à l'unité parfaite dans l'ordre moral, par la conformité des jugements sur les devoirs et les intérêts sociaux, ainsi que par l'union des volontés dans une affection réciproque; elle doit recevoir son unité matérielle de la limitation du territoire, et de la distribution organique des pouvoirs; il faut, de plus, que cet être social soit doué d'une certaine *efficacité* dans son action (457) : de ce plus ou moins d'efficacité dépend la perfection plus ou moins grande de l'action sociale; or, cette efficacité peut être considérée dans les trois éléments de l'acte humain, qui sont aussi le fondement des trois principaux pouvoirs actifs dans l'ordre politique (1047).

Etudions d'abord le pouvoir *délibératif* que l'on peut considérer comme l'intelligence sociale, puisque sa fonction est de bien *connaître* tout ce qui concerne la société.

1065. Or, quels sont les éléments de la connaissance morale? c'est d'abord, nous l'avons vu, le principe le plus universel de tout devoir (102), *faites le bien;* c'est ensuite la notion moins universelle du bien objectif (104), dans l'ordre spéculatif et dans l'ordre pratique (119); c'est ainsi que nous avons la connaissance générique du devoir de faire le *bien*, et que nous déterminons ce qui est *bien* au concret avec les moyens qui nous le font atteindre actuellement. Pour que la connaissance sociale soit parfaite et par suite efficace, il faut donc 1° qu'elle porte un jugement sain sur le

véritable bien politique en général, de façon que sa propension naturelle la porte ensuite au bien particulier; 2° qu'elle ait aussi une connaissance exacte du bien particulier et des moyens de l'atteindre dans les circonstances actuelles.

1066. Le véritable bien de tout être, c'est sa *fin* (4) : le vrai bien politique est donc de procurer le bien des citoyens (736), et le premier devoir moral du pouvoir délibératif est de se proposer pour but le bien des individus. Or, celui-ci consiste, comme nous l'avons vu, dans la sécurité et le développement de leurs droits *vifs*, c'est-à-dire des droits qui ne sont pas neutralisés par d'autres droits plus forts (741). Il y a donc une grave erreur à viser directement et exclusivement à ce qu'on a coutume d'appeler la *prospérité* de l'Etat, si cette prospérité doit s'acheter au prix du bonheur des individus et d'une rigoureuse justice : « ce n'est pas l'abondance de l'or et de l'argent, la richesse et le luxe du petit nombre qui témoignent de la civilisation d'un peuple (*a*). » La prospérité des anciennes républiques, basée sur l'esclavage de milliers d'infortunés, doit être un objet d'horreur pour toute âme bien faite (*b*).

Le pouvoir délibératif, comme le pouvoir constituant, doit donc avoir pour règle de sa conduite le *fait* qui forme la base des droits individuels; il doit confronter les droits entre eux, et déterminer le bien social en cas de collision (742). Après avoir mis ces droits en sûreté, il doit viser à développer la facilité de tous les individus dans la proportion de leurs besoins et de leurs mérites; ce doit être là son premier principe, et par conséquent le premier devoir des personnes qui sont investies du pouvoir délibératif.

1067. L'accomplissement de ce devoir exige deux conditions : 1° la capacité et la droiture du jugement; 2° la droiture de la volonté et le désintéressement; les personnes qui exercent le pouvoir délibératif sont tenues 1° d'acquérir la capacité et la droiture nécessaires, par le moyen de l'étude et de l'étude *bien dirigée :* d'où l'on voit combien sont opposés au bien de la société certains corps délibérants où l'irréligion et la licence sont les arbitres des destinées sociales; 2° elles sont tenues de maintenir leur volonté dans un parfait équilibre, recherchant tout, dans leurs délibérations, non pas tant ce qui est *utile* mais ce qui est *juste*. Il est vrai que le *juste* sera toujours *utile;* mais cette *utilité* échappe souvent au calcul (895), tandis que la justice ne peut régulièrement échapper à la conscience, du moins à la conscience pratique, lorsqu'elle emploie pour cela tous les moyens avec la diligence requise (265 et suiv.).

1068. Si tels sont les devoirs des *corps délibérants*, il est clair que le pouvoir constituant a l'obligation de les organiser de telle manière, que les individus soient portés, en vertu de cette organisation même, à acquérir

(*a*) Romagnosi, *Assunto primo*, etc., p. 155.

(*b*) C'est à tort que les jeunes gens s'éprennent parfois d'admiration pour ces républiques qu'ils regardent comme des modèles. « Les atteintes à la sûreté... ont trouvé trop de défenseurs officieux, quand il s'agissait des Grecs et des Romains, etc. » Bentham, t. I, p. 77. V. encore page 76.

la rectitude d'esprit et le désintéressement de volonté dont nous parlons (1061). Pour atteindre ce but, outre la *formation des gouvernements*, outre l'*éducation politique* dont nous parlerons ailleurs (1137 et suiv.), il existe divers autres moyens que l'on peut employer avec succès. On peut quelquefois augmenter le nombre des personnes délibérantes, et contre-balancer leurs intérêts; l'augmentation du nombre accroit la capacité générale du corps, soit pour embrasser une plus grande quantité d'objets, soit parce qu'une réunion nombreuse exige, pour être du même avis, une discussion plus approfondie. D'ailleurs, dans un grand nombre, il y a souvent des intérêts opposés; que si l'on peut les contre-balancer sagement, ces intérêts pourront se neutraliser au moins en partie (*a*); de là, dans les monarchies, certains corps consultatifs, comme le conseil d'Etat, le conseil des ministres, le sénat, etc. De là aussi, dans les polyarchies, les corps délibérants comme les Chambres, les Parlements, etc.; c'est à la politique pratique à déterminer dans quelles proportions les individus devront se réunir, et quelles règles ils auront à suivre dans leurs délibérations, pour que la lumière et la justice se produisent dans ces assemblées d'une manière plus assurée. Le moraliste a rempli sa tâche quand il a exposé les devoirs du *pouvoir délibératif* et ceux du souverain qui a la mission de le constituer.

ARTICLE II.

COMMENT LE POUVOIR DÉLIBÉRATIF DOIT APPLIQUER LE PREMIER PRINCIPE DE L'ORDRE POLITIQUE.

SOMMAIRE.

1069. Second devoir du pouvoir *délibératif*, et par suite, du pouvoir *constituant : informations politiques;* — 1070. *inspections* et *remontrances;* — 1071. elles doivent être *praticables, véridiques, pacifiques;* — 1072. *discussions.* — 1073. Résumé de ce chapitre.

1069. Le *pouvoir délibératif* ne doit pas seulement connaître la fin dernière de l'ordre politique, le bien social; il doit aussi connaître le bien particulier et les moyens qui peuvent le faire atteindre (746). Or, les sociétés complètes aspirent à trois espèces de biens (460) : aux biens moraux, aux biens sensibles, et à la sécurité dans la possession des uns et des autres. Celui qui constitue une société doit donc donner à son organisation une forme telle, que l'*intelligence politique* puisse prendre des informations exactes sur les besoins sociaux qui ont rapport à ces trois espèces de biens;

(*a*) Voyez les judicieuses remarques du professeur Amari, sur l'opinion de Bentham qui veut un grand nombre de juges. *Giornal. di statist. civ.*, t. V, p. 166.

ces informations dépendront de l'organisation sociale : il existera donc certaines institutions et certaines personnes chargées de les fournir, et ces personnes seront tellement constituées qu'elles puissent les fournir de fait, et qu'elles ne puissent, pour ainsi dire, pas s'empêcher de les fournir véridiques (1061).

1070. Le besoin de semblables institutions a été universellement senti; car c'est ainsi que la société qui gouverne se trouve en contact, de mille manières diverses, avec la société gouvernée et avec les trois ordres de biens que nous avons indiqués. Tantôt c'est le gouvernement lui-même qui se mêle aux inférieurs; tantôt ce sont ceux-ci qui montent jusqu'à lui pour lui découvrir leurs besoins : les visites des souverains dans leurs Etats et des évêques dans leurs diocèses, certains tribunaux ambulants, les inspecteurs, les commissaires, etc., sont autant de moyens par lesquels l'autorité va d'elle-même explorer les besoins sociaux ; les députations, les synodes, les conseils provinciaux, les représentations nationales, certaines libertés accordées à la presse, aux associations, aux petits commerçants, sont des moyens par lesquels le sujet s'approche du souverain et lui fait connaître les besoins qu'il éprouve. La première catégorie de ces moyens est celle des *moyens d'inspection*; la seconde, celle des *moyens de remontrance*.

En général, toutes les institutions religieuses, scientifiques, judiciaires, etc., sont destinées à représenter les besoins de la *vérité* et de l'*ordre*. Les besoins matériels et sensibles sont représentés, à leur tour, par les institutions administratives et statistiques (*a*). *La police intérieure* ou *civile*, dont nous avons traité au livre précédent, et *la police extérieure* ou *diplomatique* chargée d'étudier les dispositions des peuples voisins, et dont nous parlerons au livre suivant, doivent être entendues dans toutes les questions où il s'agit des besoins de la défense sociale.

1071. Ces moyens d'information *doivent exprimer* au souverain *les besoins vrais* de la société : il faut donc qu'ils soient *praticables* et *véridiques;* mais comme un *besoin* senti excite la passion, et que la passion non satisfaite pousse au désordre, ces moyens d'*information* doivent être organisés de telle manière que le désordre des passions soit écarté ou du moins réprimé. Il n'est personne qui n'aperçoive ici l'immense difficulté que présente aux hommes politiques la solution du problème que les moralistes leur proposent de résoudre pratiquement. Il est facile de dire : vous devez organiser les enquêtes de manière à ce qu'elles puissent dire et disent en effet toute la vérité, et qu'elles la disent sans passion : mais que de difficultés pour réaliser, dans la pratique, ces deux conditions ! L'*inspection* personnelle sera une excellente mesure : le souverain verra par lui-même la vérité, et les passions se calment toujours quand elles voient l'autorité

(*a*) Cette science naissante et, par conséquent peu perfectionnée, est, pour ainsi dire, inconnue au vulgaire; elle mérite pourtant de la part du pouvoir délibératif une attention sérieuse, car elle est en état de lui fournir des données précieuses, soit dans l'ordre théorique, soit dans l'ordre pratique (746), si on parvient à lui donner un caractère plus vrai, plus réel et moins conjectural.

étudier elle-même les besoins et prêter l'oreille aux plaintes des sujets. Mais si ce moyen est à la fois *favorable à la vérité* et pacifique, il est pourtant peu *praticable* : car, d'un côté, il est impossible que le gouvernant consacre beaucoup de temps à *écouter*, sans en enlever beaucoup aussi à l'*action*; d'un autre côté, celui qui donne audience sans faire droit aux réclamations, est considéré d'ordinaire comme partie intéressée, et il l'est souvent en réalité. Au surplus, les personnes employées par le souverain pour prendre connaissance des affaires, sont parfois précisément celles qui l'induisent en erreur. Enfin, une autre raison encore, c'est que le peuple exige souvent une perfection idéale, une perfection politique irréalisable.

Les difficultés que présente la bonne organisation des *enquêtes* politiques, créent en même temps des devoirs au souverain et aux sujets; le *souverain* ne doit rien négliger, sans néanmoins compromettre l'ordre public, pour que la vérité arrive jusqu'à son oreille [CIX], pour qu'elle ait un libre accès auprès de lui, surtout quand elle parle en faveur de la faiblesse (554); les *sujets*, de leur côté, doivent tolérer certaines imperfections qu'ils aperçoivent ou croient apercevoir dans l'organisation des enquêtes; cette obligation sera d'autant plus étroite que le bon vouloir de celui qui gouverne sera plus manifeste. Elever des prétentions que le souverain ne peut satisfaire, et qui sont peut-être irréalisables dans l'état actuel de l'homme, c'est là tenir une conduite absurde et anarchique. Que de fois pourtant les démagogues n'ont-ils pas exercé cette injuste pression sur l'autorité! que de fois n'ont-ils pas tyrannisé ainsi ceux qu'ils prétendaient à tort être leurs tyrans : on connaît l'histoire des règnes de Pertinax, de Louis XVI, de Charles-Emmanuel de Savoie, etc. (*a*).

1072. Les connaissances nécessaires pour agir ne sont pas complètes, quand on n'a que des informations qui peuvent être trompeuses : pour discerner le vrai du faux, il faut employer certains critères; l'autorité aura donc, elle aussi, des moyens de discernement, et puisqu'elle est un pouvoir *social* personnifié dans le supérieur, elle devra appeler à son aide la *prudence personnelle* et la *discussion*. Nous avons déjà donné une idée de la première (1068); quant à la seconde, elle est, à proprement parler, le dernier acte du *pouvoir délibératif* qui s'efforce de donner à ses connaissances la plus grande vérité et la plus grande sécurité qu'il puisse y avoir parmi les hommes; elle rend *sociale* et extérieure cette opération individuelle que chaque homme exerce dans la délibération et l'élection intérieures (63, 70). La *discussion*, dans les gouvernements polyarchiques, est une conséquence naturelle de leur forme sociale qui fait que le vrai souverain est le consentement public (521) : mais la discussion n'est pas exclue non plus des gouvernements monarchiques. Le but principal des conseils d'Etat, quel que soit le nom qu'on leur donne, c'est avant tout la discussion politique : un monarque doué d'une grande prudence *personnelle* peut quelquefois

(*a*) Cette absurde prétention est une conséquence naturelle du principe utilitaire; nous en avons parlé fort au long dans notre *Esam. crit.*, p. I, ch. 9.

se fier à lui-même, surtout quand les affaires ne sont pas d'une haute gravité, ou que le besoin d'agir est urgent : néanmoins, un monarque éclairé réclame toujours les conseils des autres, et au moyen de la discussion à laquelle il assiste lui-même, il complète ses propres idées sur la matière qu'il s'agit de régler. La *discussion* est donc le troisième élément du pouvoir délibératif, qui lui appartient le plus rigoureusement en propre.

1073. Résumons, en peu de mots, la matière que nous venons de traiter : l'autorité sociale a le *droit* et l'obligation d'avoir une connaissance exacte des besoins sociaux ; elle doit être à la fois *capable* et *désireuse* de connaître la vérité : elle se donnera cette capacité, en multipliant dans ce but les études et les lumières ; le *désir du vrai* la fera veiller à la probité des conseillers qu'elle choisit et à leur désintéressement. Elle devra en outre *posséder les moyens* de bien connaître, et, pour cela, étudier elle-même les besoins de la société par la voie de l'*inspection*, et recevoir des autres, dans des *remontrances* légales, la connaissance des vrais besoins sociaux en ce qui concerne l'ordre moral, les intérêts matériels et la protection à accorder aux uns et aux autres ; puis, elle démêlera avec prudence ce qu'il y a de vrai ou de faux dans les informations prises, elle discutera la justice et l'utilité des mesures à employer.

CHAPITRE V.

LOIS MORALES DU POUVOIR LÉGISLATIF.

ARTICLE I.

DIVISION.

SOMMAIRE.

1074. De la fin du pouvoir législatif et du pouvoir constituant.

1074. Lorsque la société est arrivée à la connaissance de son véritable bien particulier, elle doit et l'autorité, en son nom, *vouloir* ce bien de la société, c'est-à-dire qu'elle doit le vouloir de façon à ce que cette volonté oblige *tous les individus associés* et les guide, par le moyen d'une impulsion morale, vers leur véritable bien particulier. Cette volonté qui oblige c'est la *loi* (124) : le *pouvoir*, la *faculté* de produire cet acte de volonté s'appelle le *pouvoir législatif*.

Il se présente ici naturellement deux points à examiner : 1° quelles conditions la volonté sociale ou la loi doit-elle avoir pour être juste? 2° quelle est l'*organisation* requise pour produire naturellement des lois revêtues de ces conditions? Les conditions de la loi ne sont autres que la fin que le législateur doit avoir en vue, l'aptitude de l'organisme législatif et le but du *pouvoir constituant* (1060).

ARTICLE II.

DES CONDITIONS REQUISES DANS UNE LOI.

§ 1.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

SOMMAIRE.

1075. Les conditions doivent se déduire de la fin, — 1076. de l'autorité politique, — 1077. du sujet ordonné. — 1078. Enumération de ces conditions.

1075. Parlant ici des lois au point de vue du droit *naturel*, c'est la *nature* des choses qui doit seule nous fournir les conditions exigées dans une bonne loi. Or, en quoi consiste la *nature* ou l'essence de la loi? Nous l'avons déjà vu au livre 1er de cet ouvrage, et la notion en est devenue plus intelligible après tout ce que nous avons dit au sujet de l'opération sociale : nous avons défini la *loi* (115), *une juste direction vers le bien, communiquée par une raison supérieure aux raisons dépendantes.* Comme *direction au bien commun*, elle doit avoir en vue le bien de la société particulière, en le subordonnant à l'ordre universel (450, 726) ; or, la direction vers l'ordre universel, c'est le *juste* ou l'*honnête* (20, 287); le bien particulier est *un bien utile* (452) et ne peut s'obtenir (741) que par des moyens convenables. La loi devra donc être *juste, utile, convenable :* juste, par rapport à l'ordre éternel ; utile, par rapport au bien social dans l'ordre théorique ; convenable, par rapport aux moyens pratiques : telles sont les principales conditions de la loi considérée dans sa *fin*.

1076. Si on la considère dans la personne de celui qui l'établit, dans le *supérieur*, nous voyons que le supérieur est *un :* il n'y a donc physiquement ou moralement qu'*une seule* personne qui puisse prescrire des lois à une société ; cette personne commande des actes *sociaux* en vue du bien *social :* elle ne peut donc ordonner d'autres actes que ceux qui conduisent au bien commun de sa société *propre*. Pour créer la loi, une autorité *suprême*, une autorité *compétente* est donc nécessaire.

1077. Finalement, si nous considérons la loi dans l'impulsion qu'elle imprime aux sujets, nous voyons que ceux-ci sont des hommes, des êtres doués de *raison* et de *sensibilité*. La loi devra donc être accessible et à la *raison* et à la *sensibilité*, c'est-à-dire être *claire* et *possible*. Mais cela ne suffit pas : pour produire *réellement* le bien commun, elle doit *en réalité* mouvoir la *raison* et la *sensibilité*; la raison reçoit son impulsion de la

vérité qui lui est présentée, et par suite la loi devra être *publique;* l'organisme sensible est mis en mouvement soit par la volonté propre, soit par l'action d'autrui : la loi sera *efficace* à l'aide de l'un ou de l'autre de ces moteurs.

1078. Les principales conditions de la loi sont donc : qu'elle soit *juste, utile, convenable;* qu'elle émane d'une autorité *suprême compétente;* qu'elle soit *claire* et *possible, publique* et *efficace :* développons chacune de ces qualités.

§ 2.

CONDITIONS DE LA LOI CONSIDÉRÉES DANS LEUR RELATION AVEC LA FIN.

SOMMAIRE.

1079. La loi doit être *juste;* — 1080. elle doit être *utile,* — 1081. et par suite *constante* et *universelle;* — 1082. elle doit être *convenable* et, par conséquent, elle ne doit pas être *immuable.* — 1083. A qui appartient-il de changer ou de suspendre la loi? — 1084. Quand doit-elle être changée? — 1085. Bonté *essentielle* et *accidentelle* des lois. — 1086. Dans quel sens les lois sont-elles universelles? — 1087. Obligent-elles même le législateur? — 1088. Objection et réponse.

1079. La loi doit être *juste*, ou, en d'autres termes, elle doit être *honnête;* car l'honnête étant le bien propre et le premier des biens de l'être raisonnable, toute impulsion qui le détournerait de l'honnête ne lui imprimerait aucun mouvement, ou bien le mouvement serait contraire à la nature de l'être. C'est en nous appuyant sur ce principe que nous avons démontré qu'une loi contraire à l'honnêteté naturelle, n'impose pas d'*obligation* (1002), ne produit pas une motion conforme à la *raison.*

1080. La loi doit être *utile,* c'est-à-dire destinée à produire le bien *particulier;* car toute société particulière reçoit de ce bien là seul son être et ses caractères distinctifs (442). Il en est de même de toute autorité qui la gouverne (466) : si l'autorité *particulière* ne procurait pas la fin *particulière,* elle irait donc contre sa nature propre et tendrait à se détruire elle-même. D'où l'on voit que la condition de l'*utilité* est, à proprement parler, la cause *positive* des lois, tandis que l'*honnêteté* en est la cause *négative;* l'honnêté rend la création de la loi *possible;* l'utilité la rend *obligatoire.*

1081. La fin générale, comme la fin particulière de la société, est une fin *constante :* la première est constante parce qu'elle est essentielle à l'homme; la seconde l'est à son tour, parce qu'elle est essentielle à la société particulière. De même, la loi qui dirige *tous* les individus vers cette fin commune est, de sa nature, *constante* et *universelle :* voilà donc deux conditions nouvelles qui ressortent de la *justice* et de l'*utilité.*

1082. Mais de quelle manière cette fin de l'*utilité* commune sera-t-elle

atteinte? Les moyens doivent être appropriés (732 à 746) au sujet qui doit tendre vers sa fin : les lois doivent donc être appropriées aux peuples ; et cela, non-seulement d'après l'idée générale de *société*, mais aussi d'après les conditions *individuelles* des peuples. Or, ces conditions sont, de leur nature, *soumises à un double changement :* elles *peuvent subir des changements* à raison du progrès dont la raison sociale est capable (859 et suiv.); elles peuvent en subir, à raison des vicissitudes qui affectent les individus ordonnés (826). Si la raison sociale est perfectible, elle pourra découvrir des règlements plus parfaits; si la nation est sujette à de nombreuses vicissitudes, les meilleurs règlements pourront devenir inutiles et même nuisibles. Par conséquent, bien que la loi soit, de sa nature, *constante* et *universelle*, elle sera néanmoins, par rapport aux individus, soumise à des *changements* et à des *exceptions* (795 et suiv.). Le *changement* sera lui-même *constant*, si une autre loi paraissait être définitivement plus convenable à la société; les *exceptions* pourront avoir lieu, si une suspension momentanée de la loi paraît plus convenable à l'individu et à la société en même temps.

1083. Mais un *changement constant* étant une nouvelle direction imprimée à la société entière, c'est à l'autorité suprême et à elle seule qu'il appartient de le faire : la suspension momentanée, au contraire, peut être évidemment réclamée par un cas tellement urgent, qu'il ne permette pas de recourir à l'autorité suprême. Dans ce cas, il sera licite à l'inférieur de *présumer* que l'autorité ne voudrait pas lui causer un dommage aussi grave, et de suspendre l'obligation de la loi. C'est ce qu'on appelle *présomption;* mais si la *présomption* est téméraire ou d'une fausseté évidente, l'autorité aura le droit de la lui imputer à faute et d'exiger une satisfaction.

1084. Nous avons dit que la loi est constante, *de sa nature,* et que les seules combinaisons accidentelles la soumettent au *changement*. Or, ce qui convient à un être *en vertu de sa nature*, porte avec soi un caractère d'évidence et de certitude : ce qui lui convient à raison de *combinaisons accidentelles*, ne peut être certain, à moins d'être appuyé sur des preuves de fait évidentes. Il est donc manifeste que toute apparence d'amélioration n'est pas une raison suffisante pour changer la loi ; d'autant plus qu'elle tient de la *coutume* une grande partie de sa force, une preuve de sa convenance, et une influence considérable sur les mesures que chacun prend pour ses propres intérêts. La loi que l'on prétend substituer à celle qui existe sera, au contraire, moins respectée d'abord, à raison de sa nouveauté même ; son utilité sera moins assurée à raison du défaut d'expérience, et, de plus, elle sera probablement funeste à plusieurs membres de la société qui se verront frustrés dans leur attente, et c'est sur ces prévisions générales que repose en grande partie, comme le remarque Bentham (*a*), l'édifice de la félicité sociale. Un changement survenu dans les lois douanières peut occasionner la faillite de plusieurs négociants ; des réductions de traitement,

(*a*) *Œuvres*, t. I, p. 61.

de nouvelles exigences peuvent réduire à la mendicité des employés avec toute leur famille. Le changement des lois est donc toujours un acte extrêmement dangereux, bien qu'il soit quelquefois nécessaire (1082); l'obligation d'exécuter ces changements, supposé toujours l'*honnêteté* de part et d'autre, dépendra de la comparaison à établir entre les avantages spéciaux de la loi nouvelle et leur incertitude, jointe à la diminution du respect et de la sécurité que causera l'abolition de la loi ancienne.

1085. Cette idée de *la convenance* nous explique dans quel sens la proposition de Bentham et d'autres encore (*a*), est conforme à la vérité, quand ils disent qu'*une loi peut être bonne dans un pays et mauvaise dans un autre*. La bonté qui dépend de l'honnêteté naturelle est la même partout; au contraire la bonté qui dépend de *la convenance* est sujette au changement. Des peuples incultes, inhumains et stupides ne réclament pas, en effet, les mêmes impulsions que des nations civilisées, douces et d'un esprit développé (826). Cette même idée, nous fait voir le principe de l'erreur fondamentale que commet Montesquieu, quand il accorde tout à l'élément *variable*, tandis qu'il parle à peine de l'élément *constant* [XLV].

1086. Outre la *stabilité* de la loi, nous avons exigé, tout à l'heure (1081), son *universalité* : cette prérogative de la loi demande à être bien comprise. Et d'abord, il n'est personne qui ne voie que l'*universalité* de la loi ne consiste pas à obliger actuellement tous les individus, mais bien à les obliger lorsqu'ils se trouvent *dans les circonstances prévues* par la loi (112). Ainsi, par exemple, le code de procédure, le code militaire, les règles des monastères, obligent *tous* les *juges*, *tous* les *militaires*, *tous* les *religieux* et non les autres citoyens.

1087. Nous pouvons nous demander ici, si le *législateur* lui-même est lié par la loi qu'il a porté? L'efficacité obligatoire de la loi étant physique ou morale (1077), le problème peut avoir un double sens : le *législateur* est-il *physiquement* lié par sa propre loi? si le *pouvoir législatif* est concentré tout entier, avec le *pouvoir exécutif*, dans une seule et même personne physique, il est clair que le législateur ne saurait être soumis à l'action coactive de la loi; mais si les pouvoirs politiques, comme il arrive dans les polyarchies, sont répartis entre diverses personnes, ou si différents individus participent solidairement à la souveraineté, dans ce cas, ces personnes, soit privées, soit publiques, peuvent être soumises à l'action coercitive des lois qu'elles ont elles-mêmes ratifiées : dans ce cas, en effet, le souverain réel

(*a*) Bentham, *Œuvres*, t. I. p. 290. — Voyez aussi Pascal, *Pensées*, c. XXV, n. 5. Edit. 1748. « On ne voit presque rien de juste ou d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat; trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence; un méridien décide de la vérité.... Les lois fondamentales changent; le droit a ses époques; plaisante justice, qu'une rivière ou une montagne borne! Vérité en-deçà des Pyrénées, erreurs au-delà! » On ne saurait nier que, dans ce passage, Pascal ne se montre plus *bel esprit* que *philosophe* profond. Du reste, les considérations qu'il présente ici, sont en harmonie avec ses idées philosophiques, qui avaient certainement une tendance sceptique. Voir là-dessus *Des Pensées de Pascal*, par M. Cousin, préface. Paris, 1847.

n'est pas telles et telles personnes, c'est leur *consentement légal*, leur commun accord. Mais la question ne se pose pas d'ordinaire dans le sens de l'*action coactive;* essayons donc de la résoudre dans l'autre sens, et demandons-nous si la loi crée une obligation *morale* pour le législateur.

Le législateur, c'est l'*homme-autorité :* il est *souverain* ou du moins *participant* au pouvoir souverain. Il importe de distinguer attentivement dans la question ces deux éléments qui constituent le *législateur :* l'*autorité*, qui est le *droit d'obliger* (246), ne peut jamais être liée par sa *propre* loi, elle ne peut être nécessitée que par la *vérité*, cette source première de tout droit (343). Mais cette *autorité abstraite* n'existe pas : pour exister, elle doit s'incarner dans l'*une* des *personnes associées* (425) : or, tous les associés sont unis socialement par le lien de l'autorité (424) : l'individu investi de l'autorité est donc, lui aussi, lié par cette autorité, et par suite soumis à sa propre loi, chaque fois qu'il n'agit pas en sa qualité de souverain de la société, mais comme membre de l'association : supposez l'*homme* législateur exempt des liens de l'autorité sociale, ce serait le supposer *en dehors* de l'autorité sociale.

1088. Mais ici se présente naturellement une difficulté. — L'autorité *abstraite*, disions-nous, n'existe pas; l'autorité *concrète*, de son côté, n'est autre chose que la volonté de l'homme qui gouverne la société : or, cette volonté ne peut évidemment le lier lui-même; le législateur ne peut donc être lié par sa propre autorité ou par la loi qui en découle. — La difficulté a déjà été résolue en principe par ce que nous avons dit ailleurs (531) sur la manière dont l'autorité devient une même chose avec la volonté du souverain. Mais afin de lui donner une solution plus complète, il faut remarquer que l'autorité abstraite n'existe pas, à la vérité, *à l'état de pure abstraction;* mais elle existe assurément à l'état *concret*, elle existe dans un être réel, telle que je me la représente par voie d'abstraction : sans cela lorsque j'en abstrais l'idée, je ne connaîtrais pas l'*autorité* du souverain, mais un autre objet. Il est donc inexact de dire que l'autorité concrète n'est autre chose que la volonté du souverain *considéré comme homme :* elle est la *volonté ordonnatrice*, ou, pour parler plus exactement encore, elle est cette *force morale* en vertu de laquelle le souverain est capable de gouverner, c'est-à-dire de mouvoir les individus associés vers le bien commun; cette *force morale* est tellement distincte de sa volonté, qu'il peut la perdre ou en perdre l'usage, sans perdre pour cela la faculté de vouloir.

Mais qu'est-ce donc, dans la volonté souveraine, que cette autorité capable de lier le législateur lui-même? c'est l'*autorité infinie*, la volonté de la suprême intelligence ordonnatrice, que sa propre raison lui représente à lui-même, et qui le porte à faire une loi qu'il sait être avantageuse au bien commun; s'il ne voyait pas qu'elle est conforme à cette fin, il n'aurait pas l'*autorité* ou le *droit* de faire cette loi, puisque l'autorité est *le droit d'ordonner en vue du bien commun* (435 et ailleurs). D'un autre côté, s'il aperçoit la conformité avec cette fin, lui qui est obligé, par un devoir d'humanité et de société, de vouloir cette dernière fin, il est tenu de s'y conformer, *dans les*

circonstances prévues par la loi, comme à une loi voulue par le Créateur. Il est donc lié, non par sa propre volonté privée, mais par l'*autorité divine* déposée dans l'être social, dans l'homme qui par le fait de la loi est le souverain réel de la société, c'est-à-dire, dans sa propre personne.

Les deux opinions extrêmes ont ici *partiellement* raison l'une et l'autre. Ceux qui disent que la loi oblige le législateur lui-même, disent vrai quand ils considèrent dans la loi l'*autorité* qui *ordonne en vue d'une fin déterminée*, et dans le législateur l'homme qui est membre de la société; ceux qui prétendent, au contraire, que le législateur est supérieur à la loi, disent également la vérité quand ils ne voient dans le législateur que l'*autorité* et dans la loi qu'un *acte de la volonté humaine*, manifestation extérieure de l'autorité. On pourrait donner une formule qui se rapprocherait davantage de la vérité en disant que le législateur est lié par sa propre loi, dans le cas où il agit comme membre de la société; et qu'au contraire, quand il agit en sa qualité de souverain il est tenu d'établir des lois conformes à la justice, à cause de la soumission qu'il doit à la raison éternelle qui se manifeste à lui par le moyen de sa propre raison, de la raison naturelle. Ainsi, le dissentiment des publicistes en cette matière vient surtout : 1° de ce qu'ils confondent deux choses qui sont à la vérité inséparables, mais qui n'en sont pas moins clairement distinctes entre elles : la *volonté individuelle* du souverain et l'*autorité* qui le fait souverain; 2° de ce qu'ils ne font pas attention à la clause que renferme implicitement toute loi et qui dit que la loi oblige tous les membres de la société *dans les circonstances qu'elle a elle-même prévues*; cette clause entraîne une foule de conséquences pratiques qui font souvent regarder le souverain comme exempt de la loi commune, parce que, bien des fois, il ne se trouve pas dans les circonstances prévues par la loi; parce qu'il se trouve dans des circonstances qui rendraient une exception également licite même pour un inférieur, ou enfin parce qu'il agit en qualité de souverain et non pas comme homme privé. Il ne peut paraître étonnant que, dans tous ces cas, le législateur ne soit pas soumis à la loi qu'il a lui-même portée.

§ 3.

CONDITIONS DE LA LOI QUI DÉPENDENT DE L'AUTORITÉ.

SOMMAIRE.

1089. La loi émane de l'autorité *souveraine*, — 1090. de l'autorité *compétente*. — 1091. Force de la coutume; — 1092. elle vient de la convenance et de l'autorité. — 1093. Toute loi exprime un fait.

1089. La loi est l'œuvre du législateur; celui-ci, comme législateur, fait partie du pouvoir souverain; la part qu'il a dans le *pouvoir législatif* vient

de ce qu'il participe à la souveraineté (1049) : la loi ne peut donc émaner que du souverain, et dans ce sens, la loi est souveraine, elle est irréfragable; il ne peut exister dans la société une autorité supérieure qui puisse l'annuler : car si cette autorité existait, le législateur serait sujet; il ne serait plus souverain, c'est-à-dire, régulateur *suprême* d'une société *indépendante* (497).

1090. Examinons maintenant quel est le but et sur quelle matière s'exerce l'action du législateur : elle s'exerce sur les actes extérieurs qui regardent le bien commun de sa société propre (724). L'homme peut poser des actes qui ne sont pas extérieurs, des actes qui bien qu'extérieurs peuvent être licitement dirigés vers son bien privé, des actes qui, tout en ayant rapport au bien commun, regardent spécialement des sociétés différentes; tous ces actes échappent à l'influence du pouvoir souverain. De là vient naturellement la *compétence* ou l'*incompétence* de l'autorité : on appelle autorité *compétente*, celle qui commande et rapporte au bien de sa société propre, les actes extérieurs des associés; l'autorité *incompétente* est celle qui prétend régler ce qui ne regarde pas le bien public, ou commander à des individus qui n'appartiennent pas à sa société propre [CX]. Cette *incompétence* de l'autorité suprême n'a d'autre origine que la nature elle-même et les limites de la société qu'elle gouverne; mais chez les autorités subordonnées, elle peut provenir encore de la libre volonté du souverain, dont elles reçoivent l'autorité plus ou moins grande qu'il veut leur communiquer; dès qu'elles dépassent ces limites elles sont incompétentes.

1091. Une question se présente ici d'elle-même : la coutume est-elle *compétente?* et, si elle a la force de loi, d'où lui vient ce titre? Les défenseurs du Contrat social admettant de fait que la coutume a force de loi, ont cru trouver là une preuve de la souveraineté du peuple. Quant à nous, ayant nié la souveraineté *essentielle* du peuple et n'ayant pas l'intention de contester le fait dont il s'agit ici, nous avons à rechercher la cause, le titre du *droit coutumier*; cette étude n'offre aucune difficulté.

1092. La loi doit être *utile* et *convenable*, c'est-à-dire conduisant à la fin de la société particulière par des moyens proportionnés à cette fin. Dans le cas où le souverain impose par erreur une loi contraire au bien commun, ou supérieure aux forces morales de la société, quelle sera la conséquence nécessaire de cet état de choses? D'ordinaire la loi demeurera inobservée par la force naturelle des choses; le souverain détrompé, remarquant l'impossibilité de la loi par le fait de son inobservance, la rapportera facilement en autorisant la coutume contraire. C'est ce qui arrive aussi dans le cas où une législation incomplète réclamerait d'autres mesures de prévoyance ou des éclaircissements ultérieurs. La force des choses fera surgir ces mesures et ces éclaircissements nécessaires de faits *répétés* qui deviendront la règle de la détermination à prendre dans l'avenir. Voilà donc la *coutume* établie; la voilà devenue *loi :* son titre, sa qualité d'être *convenable* vient de l'approbation commune qui est l'indice de l'opportunité naturelle d'une semblable

mesure; mais son véritable *titre d'autorité*, c'est l'approbation du souverain qui lui donne force de loi.

Supposons, au contraire, qu'une loi réellement *utile* et *convenable* demeure inobservée, soit par la faiblesse des autorités secondaires, soit par les artifices des méchants, etc., qu'arrivera-t-il? les besoins sociaux qui ont réclamé cette loi comme *utile* et *convenable*, continueront à la réclamer et le souverain, en insistant, combattra *l'abus* qui n'est autre chose, comme on le voit, qu'une *coutume antisociale* (*a*).

1093. Ces considérations nous font comprendre dans quel sens on a pu dire que la loi est *un fait* avant de devenir *une loi*, et qu'une loi *juste* est l'expression d'un fait *vrai*. Ce n'est pas à dire, pour cela, que le *seul fait*, le seul besoin social constitue la loi sans que la sanction de l'autorité soit nécessaire ; mais on comprend qu'une autorité amie de la justice trouve dans les faits le motif qui la porte à créer les lois.

§ 4.

CONDITIONS DE LA LOI QUI DÉPENDENT DU SUJET.

SOMMAIRE.

1094. La loi doit être moralement *possible*. — 1095. De la tolérance civile : elle ne doit pas *approuver* le mal. — 1096. La loi doit être *claire*, — 1097. elle doit être *publique*, — 1098. elle doit être *efficace*. — 1099. Actes *propres* de la loi.

1094. La loi doit commander des choses *physiquement* possibles : cela est évident; il faut encore que les choses qu'elle ordonne soient *moralement* possibles : une loi dont l'exécution serait *moralement impossible*, ne serait pas proportionnée aux circonstances présentes de la société.

1095. De là vient que les lois humaines peuvent et doivent même tolérer un grand nombre de maux : il est moralement impossible que la majeure partie des hommes soit disposée à mener une vie parfaite; et par conséquent, une loi qui prescrirait la perfection *en tout*, exigerait une chose moralement impossible. La prudence du législateur consistera donc à proportionner les lois aux moyens sociaux, de manière à obtenir *tout* le bien moralement possible, sans jamais *rien* commander de moralement impossible. Voilà

(*a*) « Les lois sont le résultat des besoins sentis par la nation ; le besoin est la force motrice de la loi, et celle-ci est l'expression qui satisfait à ce besoin; le besoin s'identifie avec la coutume et la coutume s'identifie avec la loi. » *Bibl. ital. e Giorn. ist. mil.*, t. III, p. 380.

« Si le législateur, se trompant dans son objet, établit un principe différent de celui qui naît de la nature des choses, l'Etat ne cessera d'être agité jusqu'à ce qu'il soit détruit ou changé, et que l'invincible nature ait repris son empire. » J.-J. Rousseau, cité par la *Gazette du peuple*, 19 février 1845, n. 130.

pourquoi nous avons exigé, comme une qualité indispensable dans le pouvoir social, une connaissance exacte et profonde de l'état présent de la société qu'il doit gouverner (1069 et suiv.); voilà pourquoi nous avons voulu que les lois eussent un certain degré de *mutabilité* (1082), proportionné à la mutabilité de la société elle-même.

Cette *tolérance*, néanmoins, ne doit pas être une *approbation formelle*; sanctionner par une loi un délit, même purement individuel, ce serait faire une profession publique de perversité, et l'erreur enseignée par la société, comme société, deviendrait une source féconde de corruption et de désordre (801, 884, etc.).

1096. Outre cette *possibilité* d'accomplir ce qu'elle exige, il faut encore que la loi soit parfaitement *claire* dans les termes, afin que tous comprennent parfaitement ce qu'ils ont à faire; la nécessité de cette condition est aussi évidente qu'il est évident que celui qui parle, parle pour être compris. Il serait assurément à désirer que la législation fût tellement à la portée de tous, que tous fussent en état de pourvoir par eux-mêmes à leurs propres intérêts devant les tribunaux, sans dépendre de la probité incertaine d'un inconnu et d'un étranger; mais une semblable clarté est-elle possible? nous laissons aux hommes pratiques le soin d'examiner cette question. On peut consulter à ce sujet les projets de législation proposés par Bentham.

1097. Mais, il ne suffit pas que la loi soit *claire*, elle doit être aussi *publique :* le mode de promulgation doit être tel que la loi, non-seulement puisse être connue, mais qu'elle se présente comme d'elle-même aux regards des citoyens les moins soigneux et les moins diligents. Comme une loi *douteuse* ne saurait obliger les inférieurs, c'est une excellente mesure d'environner sa promulgation de formalités telles qu'elles mettent hors de toute contestation et l'*authenticité* de la loi, et la maturité et la sagesse avec laquelle le législateur l'a établie. De là ces formules : *notre Conseil entendu... à la requête de*, etc.

1098. Pour rendre la loi *efficace*, il faut lui donner une *sanction*, c'est-à-dire, proposer un *bien* ou un *mal sensible* qui engage l'homme sensitif à l'observer; on la fait ordinairement précéder de certains *considérants*, qui prouvent à l'homme intelligent son *utilité* et sa *convenance*. Nous avons déjà parlé de certaines équivoques et de certaines méprises dans lesquelles on tombe d'ordinaire, quand il s'agit des *motifs* ou de la *sanction* des lois (113, 923 et suiv.); nous ne croyons pas opportun d'en dire davantage dans un simple *Essai* de droit naturel.

1099. Nous nous contenterons de faire remarquer que *récompenser* et *persuader* peut appartenir à tout le monde, mais que le droit de *punir* n'appartient qu'au seul supérieur; par conséquent, les actes *propres* de la loi et du législateur, c'est *commander*, *prohiber*, *permettre*, *punir* : *commander* ce qui est expédient pour le bien public; *prohiber* ce qui est nuisible; *permettre* ce qui est indifférent; dans ces actes, la loi a égard aux trois éléments de la moralité objective des actes humains (180 et suiv.). De plus, la loi *punit* les récalcitrants, et dans cet acte elle a égard à la con-

dition de ceux qu'elle doit diriger : en tant que *raisonnables*, ils ont besoin d'un motif raisonnable pour agir; en tant que *récalcitrants*, ils ont besoin d'un motif *sensible*, car le bien ou le mal sensible étant la seule cause qui les rende *réfractaires*, le mal ou le bien sensible sont les seuls moyens capables de produire une réaction proportionnée à l'indocilité humaine (807).

ARTICLE III.

DE L'ORGANISATION DU POUVOIR LÉGISLATIF.

SOMMAIRE.

1100. Il faut constituer des législateurs impartiaux. — 1101. Inconvénients qui peuvent se présenter, — 1102. spécialement dans les polyarchies. — 1103. Eléments à déterminer. — 1104. Relations entre le pouvoir législatif et le pouvoir délibératif.

1100. Les qualités de la loi sont aussi l'objet du devoir du *pouvoir législatif*; les obligations du *pouvoir constituant* par rapport à l'organisation de la législature, ressortent des principes que nous avons posés au sujet des conditions de la loi (1074).

Si la première condition d'une loi quelconque est sa *justice*, sans laquelle elle ne serait pas une loi (1079), le premier devoir du *pouvoir constituant* dans l'organisation du *pouvoir législatif*, c'est de faire en sorte qu'il soit naturellement *impartial* (1061).

L'homme est naturellement *juste* quand il n'est pas, en quelque manière, juge et partie; pour arriver à cette impartialité, la nature a remis l'autorité aux mains des meilleurs (477) qui ont naturellement moins de besoins (936); c'est également dans ce but que les monarques sentant la faiblesse humaine qui ne supporte pas toujours le joug de la raison, se sont environnés d'une foule de précautions, pour rendre leur impartialité entière dans la création des lois. C'est pourquoi ils ont généralement fait dépendre leur promulgation et leur exécution de certaines personnes qui sont assez capables et assez courageuses pour les empêcher eux-mêmes de prévariquer (*a*); c'est pour la même raison que, dans les polyarchies, on a soin que le corps législatif représente, autant que possible, tous les *intérêts*, afin de lui donner, par l'opposition même des intérêts, une *impartialité artificielle* qui vienne en aide à l'impartialité naturelle.

1101. Cette opposition des intérêts existe également au sein des corps

(*a*) Montesquieu observe avec raison que ces formalités, en retardant la marche naturellement rapide du gouvernement monarchique, empêchent de nombreux abus. *Esprit des lois*, livre V.

délibérants dans les monarchies (1068); remarquons, toutefois, que cette *impartialité artificielle* est sujette à de graves inconvénients :

1° Les intérêts du *pauvre* et du *petit* ne sont guère représentés dans les assemblées délibérantes ; souvent ils ne pourraient l'être sans danger pour la chose publique (556 etc.); la loi peut donc facilement ne pas tenir assez compte des pauvres, quand elle dépend uniquement de l'opposition des intérêts; alors surtout, il faut que l'humanité véritable et la charité chrétienne fassent entendre leur voix dans les assemblées législatives.

2° Souvent un petit nombre d'hommes, une vraie oligarchie peut attirer à son avis, grâce aux séductions de l'éloquence, les opinions de la plupart des membres. Quand on connaît la nature des assemblées nombreuses, on voit que ce désordre peut s'introduire facilement et qu'il est très-dommageable.

3° L'anarchie ou la prépondérance du grand nombre, dans la lutte des partis divers, peut aisément créer des lois qui favorisent les partis, sans faire attention à la justice; surtout quand il s'agit d'une affaire religieuse ou d'une question d'intérêt *national*.

4° Les dissensions, l'inertie, les querelles indécentes, les lenteurs, la précipitation, etc., sont autant d'inconvénients inhérents au trop grand nombre de législateurs : les passions produisent plus facilement alors la fermentation des esprits et suscitent des embarras.

1102. Il importe donc que l'organisation du *pouvoir législatif*, surtout dans les polyarchies, remédie autant que possible à ces désordres et à d'autres semblables. Dans une monarchie, le souverain a, d'ordinaire, assez peu d'intérêt à favoriser tel parti plutôt que tel autre, il peut contrebalancer la prépondérance du grand nombre, quand il la sait injuste; dans les polyarchies, au contraire, la souveraineté du nombre est une nécessité (630), et ce qui pis est, le souverain y est difficilement accessible aux remords : car une assemblée nombreuse n'a pas une *conscience* commune, comme elle a l'autorité en commun; la conscience des individus facilement trompée, ou croit agir avec droiture, ou se base sur l'autorité de la majorité, ou s'excuse à raison de l'impossibilité même de la résistance, ou s'imagine que la faute est moins grave à raison du grand nombre des complices (*a*).

1103. Il est donc de la plus haute importance, dans les polyarchies surtout, que le pouvoir constituant donne au pouvoir législatif des formes telles, pour sa *composition* et son *action*, que les lois qui en émanent soient forcément conformes à la justice avant de l'être à l'intérêt. Il faudra régler la *composition* du corps législatif de manière à avoir les législateurs les plus probes et les plus éclairés; son *action* devra être si bien réglée, la marche des délibérations devra être telle, que la raison l'emporte sur la déclamation, la sagesse sur le nombre, la justice sur l'intérêt.

La *composition* dépendra surtout des éléments suivants qu'il faudra

(*a*) Nous avons traité cette matière en divers endroits de notre *Esame crit.*, et spécialement dans la 1re P., c. 1, et dans la 2e P., c. 4, *Lo Stato*.

déterminer : 1° quelles seront les personnes qui éliront les législateurs? 2° en quel nombre? 3° quelles seront les conditions requises pour entrer au corps législatif? 4° par qui pourront-ils et devront-ils être écartés? 5° quelle sera son organisation intérieure?

L'*action* à son tour dépendra surtout des éléments suivants : 1° de combien de membres le corps législatif devra-t-il être composé pour être en état d'agir? 2° qui aura le droit de proposer des lois? 3° qui aura droit à la parole? 4° quelles seront les matières soumises à la discussion? 5° quelle sera la forme du scrutin? 6° quel sera le nombre de voix requis pour une décision? 7° quelle publicité faudra-t-il donner aux délibérations? 8° jusqu'à quel point les décisions seront-elles irrévocables? Ces détails et autres plus minutieux encore peuvent avoir souvent une immense influence sur les opérations du pouvoir législatif; il est donc nécessaire que le pouvoir constituant en étudie la diversité et les effets. Qu'il nous suffise d'avoir signalé l'importance de ces éléments qui doivent toujours tendre à la justice et à l'utilité des lois (*a*).

1104. Mais pour créer de bonnes lois, l'impartialité et la probité ne suffisent pas, il faut encore de la capacité et des lumières. C'est pour cet effet, que le *pouvoir législatif* marche d'ordinaire plus ou moins de concert avec le *pouvoir délibératif*, parce qu'il est impossible de bien *vouloir* sans bien *connaître*. D'ailleurs, dans l'ordre abstrait, ils font partie l'un et l'autre de l'autorité sociale *unique*; dans une monarchie, ils sont concentrés dans la même personne souveraine, qui en communique les fonctions à autant de personnes qu'elle le juge nécessaire pour l'accomplissement de sa tâche; dans une polyarchie, si l'union de ces deux pouvoirs n'est pas toujours également parfaite, elle doit pourtant être telle que les lois soient le résultat d'une connaissance exacte de la société et de la nature des choses (1075).

(*a*) Les corps législatifs peuvent se subdiviser en diverses chambres, comités, sections, la droite, la gauche, etc.; en classes, en provinces, etc.; ces subdivisions peuvent avoir un ou plusieurs présidents et ceux-ci peuvent avoir des attributions et des droits différents, etc.

Les conditions d'éligibilité sont nombreuses, mais la principale est celle du cens et du revenu; le *Giornale delle due Sicilie* du 1er novembre 1846, n. 191, donne à ce sujet des détails assez curieux :

« En vertu de la nouvelle loi sur les patentes, les électeurs qui à Paris montaient à 20,000 se trouvent réduits au chiffre de 15,000 à peu près. Il est facile de voir l'absurdité d'un système d'élection qui cherche dans le cens un indice de capacité politique. Un homme qui hier encore était capable, ne l'est plus aujourd'hui. Ainsi sa dignité politique, ses droits de citoyen, dépendent des lois fiscales. » C'est ainsi que d'un trait de plume, on peut vous ranger au nombre des ilotes.

CHAPITRE VI.

LOIS MORALES DU POUVOIR EXÉCUTIF.

ARTICLE I.

DIVISION.

SOMMAIRE.

1105. Division. — 1106. *Gouvernement* des personnes. — 1107. *Administration* des choses. — 1108. *Pouvoir judiciaire* ou le droit. — 1109. *Force publique* ou le fait.

1105. Nous venons d'établir les bases morales de l'efficacité de l'action sociale, en ce qui concerne la *connaissance* et la *volonté;* il nous reste maintenant à déterminer les lois morales du pouvoir politique qui est destiné à exécuter les ordres des autres pouvoirs. Pour en venir à l'*exécution*, il faut diriger les *hommes* et les choses, soit par le droit, soit par la force (1049); nous devons donc examiner : 1° de quelle manière le *pouvoir exécutif* sera le plus efficace possible en dirigeant les hommes et les choses par le *droit* et par la *force;* 2° cet examen nous fera voir quelle organisation le *pouvoir constituant* doit donner au *pouvoir exécutif*, afin qu'il ait l'énergie voulue (*a*).

1106. L'efficacité d'exécution augmente chez les hommes, à mesure que leur *nombre*, leur *harmonie* sociale et leur *énergie* individuelle s'accroît. Voyez dans une armée : le nombre ne suffit pas sans la discipline, ni la discipline sans le nombre, ni la discipline et le nombre réunis, sans la valeur et l'énergie. Les hommes réunis en société doivent donc croître en nombre, en discipline, en amour pour les ordres du législateur. Le pouvoir exécutif sera proprement ici le *gouvernement* (1048).

1107. Les *choses* prennent le nom général de richesse nationale, et consistent dans les immeubles ou dans les meubles, le territoire et les finances. La force sociale croît à proportion de l'étendue, de la fertilité et de la culture du *territoire* et à proportion du produit qui en revient au *trésor*

(*a*) V. sur le pouvoir exécutif mon *Esame critico*, p. II, c. 4.

public. Régler l'*administration* du territoire et du revenu public en conformité avec la justice et l'utilité, tel est le second objet de l'action du pouvoir exécutif qui sera surtout, dans ce cas, *administratif*.

1108. Le devoir de tout régler d'après la justice et l'utilité exige l'application des lois, le *pouvoir judiciaire* et la magistrature seront particulièrement destinés à faire cette application : 1° elles appliqueront d'autorité les lois, ou pour me servir de l'expression usitée, les prescriptions du *code civil*; 2° elles forceront, à l'aide des peines, l'obéissance des opposants dans l'ordre matériel, d'après les prescriptions du *code pénal;* tout pouvoir a certaines lois qui lui sont propres : s'il agit d'après elles, son action aura la droiture requise; les lois régulatrices du pouvoir judiciaire forment un troisième code que l'on appelle le *code de procédure*.

1109. Cependant, l'homme physique n'est pas toujours déterminé par l'application *purement morale* de la loi intimée à sa raison par le magistrat. Le pouvoir exécutif requiert donc la force physique qui porte matériellement les sujets à exécuter ce que le magistrat leur impose; cette force elle-même peut être nécessaire pour le maintien des droits sociaux contre les agresseurs du dedans et du dehors. Nous parlerons au livre suivant de la défense contre les ennemis extérieurs : ici, nous appellerons *force civile* (*a*) de la société, celle qui est destinée au maintien de l'ordre civil; *force politique*, celle qui est destinée à protéger les relations politiques intérieures; et *force militaire*, celle qui est destinée à soutenir la société contre les attaques du dehors.

Voilà en abrégé l'idée complète du *pouvoir exécutif* considéré dans toute son extension : nous allons, maintenant, exposer en peu de mots les lois morales qui règlent chacune de ces fonctions particulières.

ARTICLE II.

CONSIDÉRATIONS MORALES SUR L'EXTENSION ET L'ORGANISATION DE LA POPULATION.

§ 1.

DE LA POPULATION NOMBREUSE.

SOMMAIRE.

1110. Importance de la matière; — 1111. problèmes principaux qu'elle présente. — 1112. Les questions que nous traitons appartiennent au bien *politique*. — 1113. Le mariage

(*a*) Je l'appelle *civile*, parce qu'elle est destinée au maintien de l'ordre civil, et non pas, selon l'usage parfois adopté, en tant qu'elle est *composée de citoyens* non soldats. Les *gendarmes*, les *officiers de police* appartiennent à la force civile; bien plus, des régiments entiers et même des armées deviennent *force civile*, quand ils servent, non pas à la guerre extérieure, mais à la défense du gouvernement civil.

appartient, de sa nature, à l'ordre individuel et domestique; — 1114. il ne dépend donc pas directement du pouvoir politique. — 1115. Influence indirecte de celui-ci; — 1116. sous quelles conditions. — 1117. La population est, *de sa nature,* un bien social; 1118. mais dans certaines limites proportionnelles, — 1119. établies par le bien physique, — 1120. par le bien moral. — 1121. Récapitulation du problème proposé; — 1122. sa solution; — 1123. elle ne se trouve pas en dehors de l'Eglise catholique. — 1124. Autres moyens de développer la population, leurs limites. — 1125. Récapitulation.

1110. Quand on a lu, même superficiellement, les auteurs du XVIII[e] siècle, on a sans doute fait plus d'une fois cette réflexion, que Haller répète souvent dans son grand ouvrage : c'est qu'en même temps qu'on défendait à outrance une liberté imaginaire, appuyée sur d'absurdes suppositions, on créait un esclavage très-réel, à qui l'on donnait pour bases des lois tyranniques justifiées seulement par l'hypothèse du Contrat social.

Cette observation d'une vérité et d'une évidence palpables, se présente tout d'abord quand on veut examiner la théorie de la *population :* qui ne sait combien l'on a écrit et divagué sur cette matière? A commencer de Sonnenfels qui a fait de la population le but de la société, jusqu'au célibat forcé de Malthus, que n'a-t-on pas dit pour violenter de mille manières la nature et pour obtenir *le bien de l'Etat* (774)!

Qu'il nous suffise de donner, comme échantillon, la citation suivante de Bentham (*a*) : « J'ai sous les yeux un gros livre politique de M. de Beausobre, conseiller du roi de Prusse, où, à l'article *population*, il ne donne pas moins de vingt recettes pour l'augmenter. Voici la dix-neuvième : « Il faut veiller à ce que, dans la saison des fruits, le peuple ne se jette pas sur ceux qui ne sont pas mûrs. » Il aurait dû fournir les moyens d'exécution, indiquer le nombre des inspecteurs, pour juger de la maturité des fruits, des surveillants pour les garder, des magistrats pour juger des infractions, etc. Voici d'autres recettes encore : empêcher le mariage des vieillards avec les jeunes filles, celui des jeunes hommes avec des femmes beaucoup plus âgées qu'eux. » Bentham, de son côté, prend une voie diamétralement opposée aux idées tyranniques de M. de Beausobre, et rappelle à ce propos l'apologie qu'il a faite du libertinage et de la prostitution, apologie tout à fait digne de la morale qu'il enseigne.

1111. Cette lutte fatale du libertinage contre la tyrannie, nous montre combien il est important d'éclaircir cette matière. C'est dans ce but que nous croyons devoir nous arrêter aux questions suivantes qui sont les principales : l'autorité sociale a-t-elle le droit d'exercer une influence *directe* sur la propagation de l'espèce? à quelles conditions cette influence est-elle soumise, et quels sont les moyens légitimes de conserver la population?

1112. Supposé qu'une nombreuse population soit un bien, ce bien est du ressort de l'ordre *politique*, puisqu'il agrandit et perfectionne directement la société et non l'individu. Or, nous avons vu que l'ordre politique est destiné à perfectionner l'ordre *civil* (735), et par conséquent, il est subordonne

(*a*) *Œuvres*, t. II, p. 216, en note. Brux., 1840.

à l'ordre civil. Donc, si l'influence directe de l'autorité sociale sur la propagation empêchait le bonheur et violait les droits de l'individu, elle ne peut être un droit de l'ordre politique. Il ne nous reste donc qu'un seul point à examiner : l'individu a-t-il le droit de se déterminer de lui-même en matière de mariage? est-il plus capable de connaître son propre intérêt à ce sujet, que l'autorité publique? Je rougis, je l'avoue, d'avoir à traiter des vérités aussi banales; mais que faire, quand on rencontre des adversaires qui les contestent, ou qui, sans les contester, supposent l'opinion contraire comme certaine?

1113. Disons-le donc bien haut, au nom de la nature et de l'humanité : le mariage est une fonction de la nature humaine, destinée par elle à la conservation, à la propagation, et au perfectionnement du genre humain : il est donc un besoin constant de l'espèce humaine qui périrait sans lui; de plus, il est l'origine de la société domestique, et peut-être parfois une nécessité pour l'individu. Le mariage appartient donc à la fois et à l'ordre *naturel* et à l'ordre *domestique* et à l'ordre *individuel;* chacun de ces ordres a son autorité propre : les fonctions de l'ordre naturel n'admettent d'autre souverain que le Maître même de la nature; l'ordre domestique ne peut reconnaître que l'autorité domestique (701); les besoins individuels, à leur tour, ne sont réglés que par la raison de l'individu, comme les fonctions de l'ordre politique ne sont gouvernées que par l'autorité politique. Il est donc aussi absurde de vouloir donner à l'autorité politique le droit de régler les mariages, qu'il le serait pour elle de se charger de déterminer les conditions de fécondité de ces unions, l'économie intérieure des familles et l'alimentation de chaque individu.

1114. Il ne suffit pas de répondre que les mariages exercent une grande influence sur l'ordre social, et que, par conséquent, ils doivent être sous la dépendance de l'autorité sociale. Si cet argument valait quelque chose, il prouverait trop; car le bien de l'individu, de la famille et de la nature elle-même, contribuant aussi au bien de l'Etat, il s'ensuivrait que l'autorité politique aurait *tout* à régler par elle-même. Mais il n'en est pas ainsi : l'*ordre social*, c'est tout l'ordre *des personnes et des familles* qui *vivent* en société [LXXXIV]; l'autorité politique a donc le droit de prescrire des lois aux personnes et aux familles, afin d'obtenir leur concours pour le bien social; mais il n'a pas le droit de créer des personnes ou des familles qui *ne sont pas*, qui *ne vivent pas* encore. Or, le commandement direct, en matière de mariage, tendrait à créer des familles et à faire naître des individus : il excède donc les limites de l'autorité sociale; le mariage, considéré dans l'état naturel, ne peut donc être soumis qu'à la *raison*, aux contractants, à Dieu.

Ce raisonnement, nous l'avons déduit des principes les plus élémentaires de la théorie sociale : mais sans recourir à des idées aussi métaphysiques, le sens commun peut ici nous servir de guide. Que l'on songe, en effet, à la vie d'un homme condamné à la compagnie perpétuelle d'une personne antipathique, ou à une séparation perpétuelle d'avec celle qui posséderait toute

son affection, et que l'on dise si l'autorité politique, destinée par la nature à procurer la félicité temporelle des individus, a le droit de prononcer contre des innocents une condamnation aussi inhumaine? Qu'importe aux individus que la société soit nombreuse, si le nombre des malheureux s'accroît en proportion de l'augmentation de la population?

1115. Mais en quoi consiste donc l'influence sociale sur les mariages? elle consiste dans l'usage que l'autorité suprême fait de ses droits, sans détruire les droits de ceux qu'elle gouverne (694). Or, les droits de l'autorité suprême consistent à empêcher directement le désordre individuel et social, et à promouvoir avec opportunité le bien de *chaque* associé (740 et suiv.), avec le concours de tous (728). L'autorité sociale pourra donc empêcher les désordres publics dans le mariage, et prendre la défense de l'enfant, contre la cruauté possible de parents dénaturés; elle pourra régler les détails de l'administration domestique, dans leurs rapports avec l'ordre public : tels sont, par exemple, l'ordre des successions, les affaires de dettes et de créances, les actes notariés, etc. Les lois que l'autorité suprême établit en cette matière, peuvent être necessaires au bien commun et conformes à la justice (706 et suiv.); mais elles doivent supposer l'existence préalable de la société conjugale et ne pas l'entraver; elles ne peuvent en détruire l'*essence* qui dépend de la nature des choses. Or, la société conjugale est essentiellement une société *volontaire :* cette société est essentiellement antérieure à la société publique, puisque celle-ci en dérive (465) et la présuppose, comme un effet présuppose la cause qui le produit; cette société naturelle est donc indépendante des lois politiques comme l'ordre naturel tout entier. C'est assurément une flétrissure honteuse pour certains *réformateurs* de la religion, pour certains défenseurs de la *liberté*, et certains apôtres de la *raison* pure, d'avoir prétendu, de nos jours, enchaîner par des pactes chimériques et la nature et les affections les plus sacrées, tandis qu'au XIII[e] siècle, en plein moyen âge, le prince de ces docteurs catholiques, qu'on veut nous représenter comme des *corrupteurs* de l'Evangile, des *esclaves* de l'autorité, des ennemis de la lumière, proclamait hautement que les hommes étant égaux par leur nature, et indépendants les uns des autres quant aux devoirs de l'ordre naturel, ne peuvent recevoir de lois que de Dieu seul, dans tout ce qui concerne l'ordre naturel et spécialement dans l'institution du mariage (*a*).

1116. Nous venons d'établir un principe de la plus haute importance : le mariage n'est pas soumis, *de sa nature*, à l'influence *directe* de l'autorité politique. Mais celle-ci n'aura-t-elle donc aucun droit sur le développement de la population? oui, mais il faut pour cela que l'accroissement de la population soit un bien social, et que ce bien puisse s'obtenir par des mesures indirectes : examinons ces deux points.

(*a*) S. Thom. 2. 2. q. 104. a. 5. « Secundum ea quæ ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solum Deo : quia omnes homines natura sunt pares, puta in his quæ pertinent ad corporis sustentationem et *prolis generationem*. » On pourrait objecter ici les droits paternels : nous traiterons de ces droits au septième livre de notre ouvrage.

1117. L'accroissement de la population est-il *par lui-même* un bien social? nous en avons donné une preuve métaphysique, tirée de l'idée d'*unité*, ce fondement de l'être social [LVIII]; nous pouvons ajouter ici une autre preuve qui a plus d'analogie avec les matières que nous traitons, c'est l'*efficacité* de l'action sociale. L'augmentation du nombre des *intelligences* augmente évidemment la recherche efficace de la vérité : les sociétés scientifiques, en s'adjoignant plusieurs membres, n'ont pas d'autre but. Le nombre augmente l'efficacité d'action des volontés : quelle influence la force de l'exemple n'exerce-t-elle pas sur le développement des idées de respect personnel et de convenance! Le nombre augmente l'efficacité de l'action matérielle, et l'aide à vaincre, par la *force*, les obstacles naturels, les désordres du crime et les attaques des ennemis. L'accroissement de la population est donc *de sa nature* un bien social.

1118. Mais cet accroissement est-il un bien tel, qu'il faille le développer *indéfiniment?* la population est un des éléments de l'organisation sociale : les éléments d'un organisme quelconque sont bons et bien ordonnés, quand ils tendent à la fin totale d'un être, et qu'en même temps, ils sont proportionnés entre eux pour atteindre la même fin. La population est donc un bien social, quand elle est en proportion avec le reste de la société; c'est-à-dire, quand la force morale de la société, intelligence et volonté, est capable de l'embrasser et de l'animer tout entière, quand le territoire où elle se produit est capable de la soutenir et de l'alimenter pour obtenir l'ordre et la félicité. Or, il est certain, d'une certitude mathématique, qu'un territoire quelconque n'est pas capable de contenir et de nourrir un nombre *indéfini* d'habitants; les forces morales, de leur côté, admettent une augmentation progressive avec le temps, mais à chaque époque elles n'ont qu'un degré limité de pouvoir répressif : l'accroissement indéfini de la population relativement au territoire est donc impossible (*a*); l'accroissement *indéfini* de la population deviendrait un mal, si elle venait à excéder la puissance des forces morales de la société : il en est de cet accroissement comme de l'excès de nourriture, d'humeurs, etc. : cet excès est un mal pour le corps organique, lorsque l'activité vitale ne parvient pas à dominer son influence (*b*).

1119. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner qu'après avoir, au siècle dernier, exagéré l'importance du développement de la population, les publicistes aujourd'hui aient été obligés de changer de langage. Quand ils se sont aperçus de leur méprise, ils ont donné dans un excès contraire, en voulant démontrer le danger de cet accroissement et en suggérant des mesures propres à l'arrêter (*c*); ces malheureux économistes sont tombés de Charybde

(*a*) Say démontre cette vérité en la déduisant de l'alimentation, et il en infère que l'autorité non-seulement ne *doit* pas, mais qu'elle ne *peut* pas augmenter directement la population : *elle influe*, dit-il, *sur la population en augmentant les productions*. (*Econ. polit.*, t. II, p. 385 et suiv.)

(*b*) « Les politiques grecs nous parlent toujours de ce grand nombre de citoyens qui travaillent à la république. » *Esprit des lois*, liv. XXIII, c. 26.

(*c*) On peut voir à ce sujet le *Traité d'Econ. polit.* de Say, t. II, p. 371 et suiv.

en Sylla : après avoir condamné absolument le célibat, ils se sont mis à tyranniser le mariage. N'y a-t-il pas une route sûre entre ces deux écueils? Bentham a cru la trouver en disant : *rendez les hommes heureux sous les auspices de la liberté, et fiez-vous à la nature* (*a*). L'homme est spontanément porté par elle à se multiplier ; mais si ces hommes *heureux sous les auspices de la liberté,* tendent à se multiplier outre mesure, comme le prouvent les autorités alléguées, l'accroissement démesuré de la population peut devenir une calamité publique; est-il possible de contester que, dans certains cas, l'autorité fera bien de diminuer les encouragements à la propagation, à condition qu'elle puisse le faire sans violer les droits d'autrui et sans préjudice de la félicité publique?

Il est encore un autre fait qui mérite l'attention du moraliste politique.

1120. Le mariage est pour l'homme, dans sa condition présente, non-seulement un *droit,* mais dans plusieurs circonstances, il est une espèce de *besoin,* et un besoin de telle nature que s'il n'est satisfait, il deviendra une source funeste de déréglements individuels et de désordres sociaux. Or, l'accroissement démesuré de la population réduit nécessairement un grand nombre d'individus à l'impuissance morale de contracter un mariage convenable ; cet accroissement est donc un véritable fléau pour l'honnêteté, comme pour l'aisance publique. Par conséquent, s'il est possible d'empêcher, *sans injustice* et sans *dommage,* l'accroissement démesuré de la population, ne sera-ce pas un devoir pour l'autorité sociale d'arrêter, au moyen de ces obstacles, la misère prêté à fondre sur la société avec toutes sortes de calamités, et le débordement des mœurs (*b*) qui l'entraînerait à sa ruine?

1121. Nous avons démontré trois propositions de la plus haute importance : la 1[re], que le mariage n'est pas sous la dépendance directe de l'autorité politique ; la 2[e], qu'une population modérée étant un bien, elle doit être favorisée par le législateur; la 3[e], qu'il faut la favoriser de telle manière que sans empêcher les mariages, l'autorité en modère la multiplication excessive [CXI].

1122. Or c'est ici le point capital et le plus difficile : où trouver cette règle, qui, sans blesser le droit naturel de l'homme au mariage, ne diminue pas la félicité de la société? où trouver une règle capable de persuader à l'homme qui vit au sein de l'abondance et de la paix, de dompter cette propension, pour ainsi dire, invincible qui le porte au plaisir et le fait désirer de continuer dans ses enfants sa propre existence, tandis qu'il pourrait sans crime, sans remords et sans soucis se donner, dans leur amour, un soutien pour sa vieillesse et confier à sa postérité la garde de son nom et de sa mémoire? Je suis forcé de l'avouer, la nature seule ne présente ici aucun remède ; et voilà pourquoi nous devons, dans notre gratitude et notre admi-

(*a*) Bentham, *Œuvres,* t. II, p. 213 et suiv.

(*b*) « Les préjugés de mœurs ou de religion qui s'opposent à la réserve que les hommes mettent dans la multiplication de leur espèce, ont ce fâcheux effet que... *ce sont des épidémies et des massacres* qui réduisent les hommes au nombre que l'industrie du pays peut faire subsister. » Say, *Econ. polit.,* t. II, p. 582.

ration, nous prosterner aux pieds de l'auteur et du législateur du christianisme. *Dans la plénitude des temps*, il a rendu la continence vénérable par les éloges qu'il lui a prodigués; il l'a rendue possible par sa grâce et facile par les institutions qui existent dans son Eglise; de cette façon, il a opposé une digue volontaire et douce à la tendance de la propagation, sans pousser les célibataires au crime; de plus, en engageant les célibataires à joindre à la continence volontaire la pauvreté volontaire, il a préparé aux époux une existence plus aisée et, par suite, plus féconde. Ainsi a-t-il ouvert aux fruits de leur fécondité un asile assuré contre les horreurs de la faim et l'abjection de la mendicité (*a*).

1123. Oui, la société catholique est la seule qui soit capable de résoudre parfaitement cette grave et délicate question (*b*) : opposer une barrière à l'accroissement excessif de la population sans diminuer la félicité sociale, sans entraver les mariages, sans ouvrir la voie au crime, et même en facilitant les unions et leur fécondité, tel est le merveilleux résultat qu'elle obtient en recommandant, en exaltant la sainte vertu de continence; c'est la société *catholique* seule, et non les sociétés *chrétiennes*, qui nous donne ce beau spectacle : en se séparant de l'unité catholique, toutes les sectes ont renié les doctrines et les institutions de l'Eglise sur la continence. En vain objectera-t-on au catholicisme les déréglements particuliers de quelques religieux, d'un certain nombre de prêtres : retranchez ces quelques prévaricateurs dont on aime à exagérer le nombre, et il restera toujours une multitude d'hommes et de femmes admirables, dignes du nom qu'ils portent et de l'institut qu'ils professent. Il y en aura toujours assez pour donner à la société un grand exemple de continence et de sainteté, un exemple qui éveille le désir de ces nobles vertus; il y en aura toujours assez pour sauver la société, sans nuire en aucune manière à la fécondité des unions. Les abus

(*a*) Le R. P. Lacordaire, dans son apologie de l'ordre des FF. Prêcheurs, s'exprime ainsi : « Par le sacrifice de la chasteté, il rend dans le monde un mariage possible à la place du sien; il encourage ceux à qui leur fortune ne permet pas ce lien séduisant et onéreux, car le célibat comme la pauvreté ne sont pas de la création du moine : ils existaient tous deux avant lui, et il n'a fait que les élever à la dignité de vertu. Le soldat, le domestique, l'ouvrier nécessiteux, la fille sans dot sont condamnés au célibat. Mais quoi! nous renvoyons nos serviteurs lorsqu'ils se marient, et nous chassons les moines parce qu'ils ne se marient pas! » *Annales de phil. chrét.*, t. XVIII, p. 169.

(*b*) « En proclamant le droit de primogéniture, le moyen âge avait dû compenser l'absence des richesses par la plus riche dot qu'une âme aimante pût alors ambitionner. Il consacrait l'union la plus pure, lorsqu'il vouait au culte les vierges deshéritées, lorsqu'il ouvrait de pieuses retraites aux jeunes fils d'un baron.... Il présentait une espérance infinie à ces enfants chéris de Dieu et de l'Eglise. Que font, aujourd'hui, pour les malheureux prolétaires, les hommes qui les condamnent au célibat? Rien! la misère, l'isolement, le désespoir, la mort, voilà leur avenir! » *Exposé de la doctrine de Saint-Simon*, 1re année, 8e séance, p. 236.

« L'Evangile, en abolissant l'esclavage et l'infanticide, en proclamant la charité, en prêchant la paix à tous les hommes... avait écarté les obstacles qui entravaient l'accroissement de la population générale. Toutefois par l'effet d'une prévoyance profonde, il dut modifier, en raison des temps, l'ordre suprême donné au commencement du monde aux premiers hommes, celui de croître et de multiplier; cet ordre, il le modifia par la sainteté du mariage, et par le conseil du célibat. » Villeneuve-Bargemont. *Econ. polit. chrét.*, liv. I. ch. V et VI. Brux., 1837.

dont quelques hommes se rendent coupables, réclament des mesures énergiques contre leur inconduite, mais ils ne permettent pas de calomnier ceux qui demeurent fidèles à leurs serments : en toutes choses, il faut réprimer l'abus, il ne faut pas détruire l'institution elle-même.

Après trois siècles de déclamations contre le célibat catholique qui devait, disait-on, *dépeupler la terre;* après tant d'études sur la manière de la repeupler de vive force, l'économie politique se trouve amenée à reconnaître que non-seulement il ne faut pas prendre si directement à cœur l'accroissement de la population, mais même que l'excès de population est un mal contre lequel le seul vrai remède, dans une société *parfaite*, est le célibat catholique [CXI]; sans le célibat catholique, la société parvenue à son plus grand développement est réduite à choisir entre la misère et le désordre! « La chasteté a son fondement dans la nature, dit Malthus; cette vertu est le *seul* moyen d'éviter *les vices* et *le malheur* que le principe de population traîne à sa suite (*a*). » On doit remarquer que ce *correctif* inconnu aux premiers âges du monde, lorsque la propagation du genre humain ne pouvait devenir *excessive*, fut réservé par la sagesse infinie aux époques où l'excès devenait possible et pernicieux : *ubi venit plenitudo temporum* (*b*).

1124. A ce correctif si efficace et néanmoins si doux, ajoutez les mesures qui ont pour but de garantir la liberté domestique des futurs époux, en les affranchissant et de la violence des parents, et de la crainte de l'indigence; assurez avec une vigilante sollicitude la prospérité et l'aisance publiques, et laissez à la Providence, à qui rien ne résiste, si ce n'est la perversité humaine, le soin de peupler la terre; fiez-vous alors aux lois de la raison et de l'instinct dont elle se sert pour gouverner l'humanité. Des lois qui, *de leur nature*, favoriseraient le développement indéfini de la population, ont, en réalité, exigé une limite, limite déterminée par le Législateur suprême dans les forces productrices des aliments, et cette limite est plus infranchissable encore que les digues de sable contre lesquelles viennent se briser les flots de l'océan. En effet, et c'est la remarque de Say, comme il est impossible que l'homme vive sans aliments qui soutiennent son existence, il est manifeste que les limites de la production sont aussi celles de la population. D'où l'on voit que le soin de la juste répartition de la richesse sociale, dont nous parlerons bientôt (1151), est le moyen naturel de limiter la population, que la société tient à sa disposition. Elle doit en user, même en faisant abstraction de l'accroissement du nombre d'individus qui la composent, parce qu'elle est obligée de procurer la félicité temporelle de ces derniers (724).

1125. Nous avons résolu, si je ne me trompe, les deux questions que nous nous étions proposées relativement à l'obligation politique de perfectionner la société dans le nombre de ses membres (1111). Toute influence directe et violente sur les mariages est absolument interdite au pouvoir politique; il lui est uniquement permis d'intervenir pour empêcher le désordre. Il peut

(*a*) *Essai sur le principe de population*, t. III, p. 23. (*b*) *Ad Galat.*. IV, 4.

néanmoins, et même il est obligé de favoriser indirectement l'accroissement de la population, aussi longtemps que celle-ci est un bien proportionné au corps social. Mais les mesures utiles pour atteindre ce but sont la vraie liberté des sociétés domestiques, l'augmentation de l'aisance sociale, et le correctif de la continence catholique.

§ 2.

DE L'ÉMIGRATION.

SOMMAIRE.

1126. Doctrine ancienne. — 1127. Devoirs des sujets dans notre théorie. — 1128. Droit de l'autorité. — 1129. Droits et devoirs dans le cas contraire. — *Colonies.*

1126. Nous avons vu quel est le devoir de la société quant à l'accroissement de la *population :* disons un mot maintenant de la manière de la conserver et de l'*émigration; l'émigration est-elle permise aux sujets? les gouvervements ont-ils le droit de l'imposer ou de la prohiber?* La question dépend en grande partie des doctrines fondamentales sur l'origine de la société : en effet, Grotius et après lui ses commentateurs et ses disciples, Barbeyrac, Burlamacchi, etc., ont recours au Contrat social pour la résoudre. Ce faux principe rend la doctrine de Grotius en cette matière assez curieuse : l'*émigration en masse est illicite*, dit-il, *à raison de la fin de la société : car si elle était permise, la société ne pourrait subsister* (*a*). Il paraîtrait d'après cela que, dans l'idée de Grotius, la société est la *fin* de l'homme, tandis qu'au contraire c'est la félicité temporelle de l'homme qui est la fin de la société (726) : pour prouver que l'émigration est illicite, il faut avoir des raisons un peu plus solides que ceux qui viennent dire à un peuple malheureux : *n'émigrez pas, autrement la société où vous êtes malheureux va se dissoudre;* en vérité, cet argument n'aurait pas, je pense, une grande force de persuasion.

1127. Sans le réfuter ici, qu'il nous suffise de développer les conséquences de nos propres principes, et de les appliquer à l'émigration; si les sujets ont l'obligation de rester en société, ce devoir ne peut être fondé que sur le *principe associant* (598). La question ne peut donc être résolue par des principes abstraits; il faut recourir au fait concret qui a créé l'obligation. Si ce fait a produit, dans les associations particulières, l'obligation de rester sur le territoire, l'émigration en masse sera illicite; si cette même obligation

(*a*) Et sane gregatim discedi non posse, satis expeditum est, ex necessitate finis, quæ jus facit in moralibus, nam si id liceat, jam civilis societas subsistere non posset. Grotius, *De jure belli et pacis*, lib. II, c. V, § 24. Utrecht, 1696.

existe en vertu du même fait pour les individus, *les émigrations partielles* seront également interdites (697); mais dans l'un des cas comme dans l'autre, l'émigration sera illicite, non pas à raison de la crainte d'une dissolution de la société, mais à raison du lien établi, soit par la nature, soit par le devoir, soit par la convention qui a donné naissance à la société.

1128. A ce *devoir* des sujets correspond le *droit* de l'autorité publique; celle-ci pourra en toute justice empêcher l'émigration soit des individus, soit des familles, soit d'autres associations, selon les droits et les faits divers qui les ont soumis à son pouvoir, et selon le bon usage qu'elle fait de son pouvoir pour procurer leur félicité (624). Au sein d'une société parfaitement heureuse, il est presque impossible que le désir d'émigrer se produise; l'exil est communément regardé comme une punition. Cependant quand ce désir se produit, l'émigration est souvent avantageuse, puisqu'elle dégrève l'Etat d'une population qui, dans une société prospère, tend toujours à devenir excessive (1118); elle le débarrasse d'une foule de mécontents qui minent l'édifice social. D'ailleurs, dans la supposition même qu'elle ne fût pas avantageuse à la société, le choix de la résidence appartenant à l'ordre individuel, un particulier qui ne sera pas lié à une société *par un fait spécial*, ne saurait être, en ce point, violenté par elle dans sa liberté individuelle.

1129. Passons à l'examen de la seconde question : la société a-t-elle le droit de faire émigrer ses membres, en les envoyant dans des colonies, en changeant une ville de place, quand il n'y a aucune faute de la part de ceux que ces mesures atteignent? Lorsqu'il s'agit d'un bien commun de *telle nature*, qu'il ne puisse être obtenu sans donner un dommage aux particuliers, d'un bien qui puisse offrir une compensation équitable de ce dommage, on devra évidemment répartir proportionnellement le dommage entre tous, et surtout entre ceux qui participent à ce bien.

Au contraire, le bien commun peut-il s'obtenir d'une autre manière, sans qu'il compense le dommage que subit le petit nombre? dans ce cas, il est manifeste que la société, en vertu de la loi de la collision (742 et suiv.), ne peut, sans devenir tyrannique, violenter les siens dans le choix de leur domicile.

Il y aurait des applications curieuses et utiles à faire de ces principes aux nombreuses *émigrations* et *immigrations* dont l'histoire ancienne fait mention; par exemple, à celles des Juifs hors de l'Egypte, à celles des Goths dans l'empire romain où ils demandèrent à pouvoir se fixer, etc. Il sera plus intéressant de jeter un coup d'œil sur les colonies modernes et de considérer les relations qui les rattachent à la mère-patrie.

Les colonies modernes sont des fractions de sociétés européennes qui se sont transplantées, *avec le secours et sous l'égide de l'autorité* de la métropole, dans des terres *supposées* sans maître, pour y fonder des établissements. La colonie est donc une *association* subordonnée à la métropole; aussi longtemps que celle-ci veut et peut la conserver, elle doit la regarder comme une *partie* de la société politique et non comme une société esclave. Les droits des colonies sont donc, au point de vue *abstrait*, les mêmes que

ceux de tous les autres citoyens; *au concret*, cependant, ils doivent, comme tous les autres droits, se modifier et se régler d'après les *faits*. Ainsi, la colonie exige-t-elle des dépenses, des mesures défensives, elle doit y contribuer en fournissant des hommes et de l'argent; elle doit offrir de cette façon une compensation équitable pour les sacrifices que s'impose la métropole.

Mais lui sera-t-il jamais permis de se séparer de la mère-patrie, et de *s'émanciper?* Le *fait primitif* qui donne naissance à ces colonies, ne produit pas leur association avec la métropole par voie de convention *volontaire;* elles *naissent associées*, comme l'enfant naît associé à la famille au sein de laquelle il voit le jour (602); le fait *associant* ne leur accorde donc nullement le droit de rompre arbitrairement avec la mère-patrie. Il peut néanmoins se présenter diverses circonstances qui altèrent la force du lien d'association. Telles sont, par exemple : 1° la ruine *politique* de la métropole; une catastrophe qui lui ferait perdre totalement son existence politique comme Etat (501), et ferait cesser toutes relations, puisqu'un des termes aurait cessé d'exister (206); 2° l'impossibilité *morale* de se maintenir en relation avec la métropole, pourrait encore rendre la séparation licite; c'est ainsi que les provinces de l'Occident se séparèrent de l'empire de Byzance, qui se trouvait réduit à ne pouvoir se défendre lui-même, bien loin d'être en état de défendre ses provinces éloignées [LXVII, LXXIV]; 3° le même effet pourrait être produit par les causes que nous avons assignées pour la légitimité des réactions populaires et dans les mêmes circonstances (1025 et suiv.); 4° même en faisant abstraction de ces circonstances, ne pourrait-on pas dire que les colonies sont dans la même condition qu'un enfant parvenu à l'âge viril? A ce moment, la nature elle-même invite l'enfant à s'émanciper; n'en serait-il peut-être pas de même pour une colonie déjà formée et se suffisant à elle-même? Je ne le crois pas; il y a une grande différence entre les deux termes de la comparaison : l'individu, limité qu'il est dans son unité physique, doit croître et se multiplier, et par suite créer une famille; le droit à l'émancipation ne lui vient donc pas de ce qu'il se suffit à lui-même, mais de ce qu'à raison de sa nature, il est destiné à créer lui-même une famille, à émigrer hors de la demeure paternelle. La société, au contraire, est une personne morale qui peut croître en nombre et s'étendre à distance, sans perdre son unité et sans sortir du territoire social; elle est de plus destinée, *de sa nature*, à former de tous les hommes une seule famille [LIX, 340]. Des *faits accidentels* pourront donc la fractionner; mais *de sa nature* elle est appelée à former une sorte d'unité universelle. Malgré ces raisons, comme la perfection progressive doit être *proportionnelle* (450), nous sommes convaincu qu'aussi longtemps que la société ne sera pas arrivée à la suprême perfection des *moyens* (1118), les colonies se sépareront de *fait* de la métropole, bien qu'elles ne soient pas autorisées à s'en séparer *de droit*. L'autorité sociale des métropoles, quand elle aperçoit *la nécessité* d'une semblable séparation, devrait l'opérer d'elle-même. C'est la mesure que prirent (qu'elle ait été utile ou non, la chose n'importe pas

à la question) certains empereurs, à cause de l'excessive étendue de l'empire romain (*a*).

§ 3.

ORGANISME DU CORPS SOCIAL.

SOMMAIRE.

1130. L'organisme et ses parties : — 1131. le *chef*, les *ministres*, le *peuple*. — 1132. Devoirs au sujet de l'être physique du chef. — 1133. Régence. — 1134. Education. — 1135. Garanties de probité chez le souverain, la religion. — 1136. Influence des mesures organiques. — 1137. Des gouvernants délégués ou minstres. — 1138. Il est du devoir du souverain de s'assurer de leur probité et de leur capacité, — 1139. quant aux emplois politiques. — 1140. Il faut user, dans ce but, de moyens convenables. — 1141. Du droit de tous aux emplois. — 1142. Lois fondamentales de l'éducation politique. — 1143. Du traitement des fonctionnaires ; — 1144. il est nécessaire à la *subsistance*, il est une *compensation* et une *récompense*. — 1145. Il doit être proportionné au sujet, à ses pertes, à sa capacité, à son assiduité, au besoin social. — 1146. Economie dans le nombre des emplois et des fonctions. — 1147. Principes d'une bonne organisation. — 1148. Utilité de l'harmonie ou du concours de toutes les forces de la société. — 1149. Résumé.

1130. Les physiologistes ont observé deux espèces d'organes dans le corps humain : les uns dont le mouvement est soumis à l'action de la volonté libre, les autres qui agissent sous la seule impulsion de la nature. Nous pouvons remarquer dans le corps social un double organisme semblable : l'un dont l'autorité se sert pour exécuter sa volonté propre ; l'autre, qui est pour elle comme la matière sur laquelle elle travaille ; en d'autres termes, il y a l'organisation des gouvernants et celle des gouvernés. Il existe cependant une différence très-importante entre les organes d'un corps physique et ceux d'un corps moral : l'*être* des premiers est dans la dépendance absolue de la nature; la créature vivante ne peut les former à son gré ; mais un corps moral étant le résultat du fait humain qui lui donne naissance (597), peut, dans plusieurs de ses parties, recevoir de la volonté humaine une organisation conforme ou contraire à la nature de ses fonctions.

1131. Il importe donc de rechercher les lois de l'organisme social et de l'autorité suprême qui doit le constituer; il importe de l'examiner dans ses diverses parties et dans la formation qui pourra donner à celles-ci l'aptitude nécessaire pour remplir les fonctions auxquelles elles sont destinées ; ces parties sont essentiellement au nombre de trois : la première qui est le principe de l'unité de mouvement, la seconde qui est l'organe du mouve-

(*a*) On peut voir, au sujet de ce fait particulier, le *Traité d'écon. polit.* de Say, t. I, p. 265 ; et Bentham, *Œuvres*, t. II, p. 216 et suiv. ; ces auteurs s'efforcent de prouver que l'*émancipation* des colonies est une mesure d'économie de la part de la métropole.

ment, et la troisième qui applique immédiatement le mouvement au travail ; en d'autres termes, il y a le *souverain*, le *fonctionnaire* et le *peuple*.

Il nous reste peu de chose à dire sur le *peuple :* toute la partie du droit *civil* que nous avons déjà traitée, vise à faire le bonheur du peuple, à l'unir à celui qui gouverne par les doux liens de l'amour de la patrie, à lui conserver l'organisme des diverses associations dans lesquelles la nature l'a créé, à lui venir en aide dans l'accomplissement régulier de ses multiples fonctions (728, 748).

Ayant déjà indiqué les devoirs de l'autorité en cette matière, nous nous contenterons de traiter ici des devoirs qui concernent la formation et l'éducation de la société gouvernante dans son chef et dans ses membres.

1132. Former un souverain, c'est lui donner et lui conserver l'être physique, c'est lui donner les vertus morales, c'est faire en sorte qu'elles influent pratiquement sur sa vie. L'être physique du souverain dépend de la naissance ou de l'élection, selon que l'Etat est héréditaire ou éléctif : le pouvoir constituant aura donc à déterminer les règles de la succession ou de l'élection les mieux appropriées au bien public (999). La conservation du souverain est un bien universel de la société ; la conservation personnelle, qui est pour chaque homme un devoir individuel, sera donc pour le souverain un devoir social. Il suit de là que, bien que la clémence soit une vertu digne d'éloges dans un souverain, l'habitude de laisser impunis les attentats contre sa vie et contre la possession de l'autorité, serait, de sa part, une chose blâmable et même criminelle, puisqu'elle mettrait ainsi en péril la tranquillité publique (791, 808 et suiv.). Cette observation concerne les monarchies aussi bien que les polyarchies ; avec cette différence pourtant, que, dans la monarchie, la mort de l'individu est aussi la mort du souverain ; tandis que, dans une polyarchie, le souverain étant un être moral, les individus peuvent périr les uns après les autres, sans que le souverain périsse. La vie d'un monarque est une existence physique, celle d'une polyarchie est morale ; de là vient que tout attentat contre un monarque est un attentat contre l'existence sociale ; s'agit-il au contraire d'une polyarchie, l'attentat peut frapper l'individu sans viser à la destruction de la société. La vie d'un monarque demande donc à être soigneusement gardée, d'autant plus que les méchants voient dans sa personne le frein qui réprime leur audace, et dirigent principalement contre elle tous leurs coups.

1133. Quels que puissent être les soins dont on entoure la vie du chef, la monarchie est nécessairement sujette à un *interrègne*, comme le monarque est sujet à la mort. Déterminer des règles pour que le pouvoir souverain ait toujours un organe, même quand l'individu qui le représentait périt, tel est le but des lois de *régence* et de *minorité*, dont l'organisation est un des points les plus difficiles des constitutions monarchiques. On voit sans peine quel doit être ce but : c'est d'abord d'assurer la tranquillité de la société, puis de placer le royal pupille dans une situation où il lui soit impossible d'exercer aucun acte du pouvoir, sans qu'il perde néanmoins aucun de ses droits ; son inhabilité dans l'exercice du commandement, le soumet à une

éducation qui puisse le préparer à régner. La sécurité de ses droits prévient les attentats non-seulement des malfaiteurs, mais de ses précepteurs et de ses gouverneurs eux-mêmes. Ces règles peuvent s'appliquer aussi au prince que l'infirmité ou la décrépitude a fait retomber dans un état d'enfance et de faiblesse morale.

1134. Il ne suffit pas d'assurer la vie de l'*homme-souverain*, il faut surtout lui donner les qualités nécessaires pour l'exercice de ses fonctions. Dans les Etats héréditaires, l'instinct ou le devoir paternel inspirent au souverain le désir de rendre son fils digne du trône; ils doublent son pouvoir pour atteindre ce but : une éducation soignée, le maniement précoce des affaires, l'affection envers les peuples, comme envers sa propre famille, suppléent, dans les Etats héréditaires, à ces prérogatives de l'intelligence et du caractère qu'aucune loi de succession, quelque parfaite qu'elle soit, ne saurait transmettre. Dans les Etats électifs, au contraire, la diligence dans le choix, les qualités et les conditions exigées dans la personne éligible doivent suppléer à l'impossibilité de façonner la personne souveraine par une éducation en harmonie avec ses devoirs (999).

1135. En dernier lieu, une bonne organisation politique doit placer l'*homme-souverain* dans des conditions telles que, formé déjà à la vertu, il puisse y demeurer fidèle. Deux moyens peuvent être employés dans ce but (732) : les uns qui dirigent l'*homme moral*, les autres qui stimulent l'*homme sensitif*. Le grand mobile de l'homme moral, chez le souverain plus encore que chez tout autre individu, c'est la religion (*a*); c'est elle, en effet, qui soumettant non-seulement ses œuvres, mais ses pensées mêmes aux regards d'un Juge inexorable, l'enchaîne doucement et efficacement à un pouvoir devant lequel tous doivent s'incliner (1030).

Mais la religion *naturelle* est obscure : elle a peu de certitude et d'influence dans l'homme corrompu. Enivrés de leur grandeur, bien peu de souverains se ressouviendraient sur le trône du néant de leur sépulcre. C'est pourquoi la Providence de Dieu, cette douce réparatrice de l'homme déchu, a voulu ajouter aux lueurs vacillantes de la raison naturelle les splendeurs de la foi; à la voix intérieure d'une conscience qui peut faillir et se faire illusion, les règlements extérieurs d'une société spirituelle, règlements auxquels les souverains doivent se soumettre quand ils embrassent le christianisme.

Dans la société chrétienne, les souverains font avec leurs sujets une société de frères : ils croient les mêmes dogmes, ils doivent observer les mêmes lois, ils participent aux mêmes cérémonies, à ces rites qui rappellent à l'homme la poussière dont il est sorti; ils doivent paraître devant le même tribunal, où comme les autres ils iront s'accuser et promettre de s'amen-

(*a*) « Un prince qui aime la religion et qui la craint est un lion qui cède à la main qui le flatte, ou à la voix qui l'apaise : celui qui craint la religion et qui la hait, est comme les bêtes sauvages qui mordent la chaîne qui les empêche de se jeter sur ceux qui passent : celui qui n'a point du tout de religion est cet animal terrible qui ne sent sa liberté que lorsqu'il déchire et qu'il dévore. » Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. XXIV, c. 2.

der [CIX]; ils doivent assister aux mêmes enseignements, et la doctrine du Christ s'y fait entendre d'autant plus libre, qu'elle s'adresse à tous les hommes indistinctement. Sans doute, les souverains catholiques ne sont pas impeccables : ils peuvent faillir comme le moindre de leurs sujets ; mais, comme le dit Montesquieu, on ne peut nier que la religion ne soit le seul frein assez fort pour retenir l'homme à qui rien ne résiste (*a*). Chez les nations qui avaient accepté la religion catholique comme une *loi de l'Etat* (885), la religion était pour le prince un principe toujours actif d'éducation morale : c'est ainsi que la religion prépara aux sociétés modernes une ère d'humanité et de paix dont les sociétés antiques ne pouvaient pas même avoir l'idée ; c'est ainsi qu'elle introduisit dans les nations chrétiennes deux éléments nouveaux de bonheur : la bienveillance du prince pour le peuple et la confiance du peuple dans le prince (1242).

1136. Quand les sentiments de religion, de foi, de charité s'affaiblissent dans les souverains ou dans les sociétés ; quand les princes n'ont font aucun cas, ou que la société les croit impossibles, alors s'établit entre le prince et la société une défiance mutuelle ; alors on cherche d'autres moyens qui puissent garantir les peuples contre les excès et les vices du pouvoir. On voit donc comment la religion et ses pontifes suprêmes ont exercé une heureuse influence sur les nations catholiques [LXXIII] ; on voit aussi comment, à défaut de la religion, on doit souvent avoir recours aux garanties constitutionnelles [LXXVII], ou à une sorte d'organisation fédérale [LXIX]. On comprend encore pourquoi des souverains absolus ont cru devoir établir eux-mêmes certaines *formes* pour la ratification de leurs ordres, et certaines corporations pour veiller à l'exécution de ces formalités ; ces princes voulaient sans doute se créer à eux-mêmes des obstacles qui pussent les arrêter quand ils se trouveraient égarés par leurs préjugés ou leurs passions (1068 et suiv.).

C'est aux écrivains politiques et non aux moralistes à discuter les moyens, les formes les plus propres à atteindre ce but ; qu'il nous suffise de rappeler ici : 1° que l'autorité suprême a seule le droit et le devoir d'établir ces formes dans une société (1030) ; 2° que les mêmes formes ne conviennent pas à tous les Etats (458) ; 3° que la différence entre les gouvernements mixtes et les gouvernements absolus, ne consiste pas à avoir ou à ne pas avoir ce frein salutaire ; mais qu'elle consiste en ce que les uns se l'imposent à eux-mêmes, tandis que les autres ont le droit de l'imposer au prince.

1137. Nous venons de voir comment il faut former l'esprit et conserver la personne du souverain ; mais, outre le souverain, il y a encore une foule d'autres personnes qui ont part au gouvernement, exercent certaines fonctions, et forment une classe de citoyens actifs, qu'on appelle, la nation *gouvernante*, les *fonctionnaires*, l'*administration*, etc. Cette classe de

(*a*) « Quand il serait inutile que les sujets eussent une religion, il ne le serait pas que les princes en eussent, et qu'ils blanchissent d'écume le seul frein que ceux qui ne connaissent pas les lois humaines, puissent avoir. » *Esprit des lois*, liv. XXIV, c. 2.

personnes se compose de tous les individus auxquels le souverain communique une partie de l'autorité *civile;* elle est essentiellement distincte de cette catégorie de citoyens qui, dans les polyarchies, possède l'autorité *politique* (524), ainsi que de cette autre catégorie qui, dans une vaste société, se trouve à la tête des associations subordonnées (692); les chefs de ces associations possèdent leur autorité en propre, et, dans leur sphère d'action, ils sont tout à fait indépendants, aussi longtemps qu'ils gouvernent avec justice (709). Les fonctions *politiques* sont instituées pour que la société puisse être bien administrée dans l'ordre *civil* et parvenir ainsi à son bonheur (736); les *employés*, au contraire, doivent s'efforcer d'étendre à la multitude l'influence de l'autorité suprême, qui peut ainsi se multiplier par leur entremise; ils n'ont qu'une autorité *déléguée* et dépendante de l'autorité souveraine qui les emploie : à peu près comme dans le corps humain, les muscles, instruments de la volonté, sont destinés à communiquer à toutes les parties de l'organisme, les impulsions que leur veut donner la volonté une et simple de l'homme (697 et suiv.).

1138. L'autorité suprême a donc la stricte obligation de choisir avec une grande prudence les administrateurs qui doivent gouverner sous elle; elle doit faire en sorte qu'ils exécutent fidèlement ses volontés et ses intentions, non pas seulement par l'appât des biens extérieurs, mais par un sentiment de vertu et de probité. C'est là évidemment un devoir dont tout souverain et tout homme a la conscience : mais, dans la pratique, il peut se présenter des difficultés que le moraliste doit tâcher d'éclaircir.

1139. Et d'abord, le choix des employés dépend-il absolument du bon plaisir du souverain? il faut avoir soin de ne pas confondre les idées : le mot *souverain* renferme deux notions distinctes : la notion d'*homme* et la notion d'*autorité* (499); tout employé participant en quelque manière à l'autorité, c'est l'autorité seule qui doit présider au choix de ses agents. Au surplus, les mots *emplois*, *charges*, *fonctions*, peuvent s'entendre ou des charges de la cour, ou des fonctions judiciaires et militaires; il y a une grande différence entre les unes et les autres : les premières dépendent du souverain comme *homme*, les secondes dépendent du souverain comme *souverain*. Il suit de là que le prince étant, comme souverain, l'autorité concrète (466), et l'autorité étant le droit de gouverner pour le bien commun (426), tous les emplois que le prince confère comme souverain, devront être conférés proportionnellement au bien commun (357); c'est sa raison qui devra juger de cette proportion, et non le bon plaisir de sa volonté; au contraire, comme *homme*, il peut rechercher les services d'autrui pour *son seul bien particulier* (637); il peut conférer ces emplois domestiques, comme un maître privé, et les donner à son gré.

1140. Le souverain peut, en outre, exiger certaines conditions de ceux qu'il appelle aux emplois publics; cela est évident, car il n'y a guère de fonction publique qui ne requière certaines aptitudes spéciales. Mais que dire de certaines exigences, propres surtout aux temps de troubles? exigences qui paraissent faites pour éloigner des emplois certaines classes de citoyens,

ceux, par exemple, qui ne veulent pas prêter certains serments qui ne font rien au bien public, ceux qui refusent de professer certaines doctrines non approuvées par l'autorité compétente, ceux qui ne veulent pas s'astreindre à recevoir leur éducation dans tels et tels établissements officiels, et qui, du reste, ne peuvent être suspectés d'incapacité ou de déloyauté? En général, ces exigences sont des mesures vexatoires : le désordre ici ne consiste pas à exiger de la part des employés, des preuves de capacité et de moralité; mais plutôt dans la manière dont ces preuves sont exigées, dans des prescriptions inutiles, superflues ou même injustes. Ces mesures inutiles sont évidemment un abus, alors même qu'elles ne seraient pas ouvertement iniques (851); elles feraient un grand mal à la société, si elles allaient jusqu'à violer les droits les plus sacrés de l'individu. Ainsi, prescrire un enseignement obligatoire, c'est enlever au père le droit imprescriptible qu'il a sur ses enfants; exiger qu'on donne son adhésion à des idées, à des doctrines qui ne sont rien moins que certaines, c'est mettre les membres de la société dans la cruelle alternative de mentir à leur conscience, ou de renoncer à des honneurs, à des emplois auxquels la justice distributive leur donnait le droit de prétendre. Evidemment, de pareilles exigences sont *vexatoires;* mais, si l'on peut qualifier ainsi les fausses et vaines preuves d'un mérite contestable, on doit approuver et louer les conditions qui seraient des signes *démonstratifs* d'un mérite réel.

1141. Nous pouvons encore nous demander s'il n'est pas absolument injuste d'attribuer, comme on l'a fait à certaines époques, certains emplois à certaines familles, à certaines classes de citoyens; le souverain ne doit-il pas conférer ces emplois d'après le mérite [CXII]? Remarquons d'abord que ce que nous venons de dire sur le choix des fonctionnaires, ne se rapporte pas à la question des *castes* et des charges héréditaires; cette question appartient à la politique appliquée, et non à la morale spéculative. Il faut se garder de confondre la question abstraite avec la question de fait, la majeure avec la mineure, comme l'ont fait trop souvent ceux qui déclament à tout propos contre les priviléges, contre les charges héréditaires; ils s'appuient sur l'égalité naturelle et civile de tous les membres d'une société, pour en inférer que *tous* doivent pouvoir aspirer à *tous* les emplois. Assurément, tout homme sensé doit admettre en principe qu'il faut choisir pour les emplois, ceux qui sont les plus aptes, les plus dignes : accumuler preuve sur preuve, pour démontrer cette vérité, me semble tout à fait inutile; mais on peut croire sans absurdité, qu'*en général,* pour être apte à remplir certaines fonctions, il faut être placé dans certaines conditions sociales; qu'il faut, en outre, une certaine éducation appropriée à ces emplois; que cette éducation se donne mieux par ceux qui ont pour eux l'expérience du passé et la perspective de l'avenir; enfin, que par l'*éligibilité* de tous à tout, les emplois peuvent devenir une source d'intrigues, de dissensions, de ruines. De là vient qu'on peut très-bien accorder la majeure, et nier la mineure ainsi que la conséquence; on peut très-bien admettre le principe que *les emplois doivent être conférés aux plus dignes*, et soutenir, en même

temps, qu'un certain système d'offices héréditaires est parfaitement raisonnable, quelquefois même préférable, par la raison que, tout bien considéré, c'est précisément ce système qui appelle les plus dignes aux emplois.

On peut faire le même raisonnement par rapport aux examens de capacité : quelques publicistes prétendent qu'il faut *absolument* soumettre à des examens spéciaux, les aspirants aux différentes charges, afin de pouvoir conférer aux plus capables les chaires de professeurs, les dignités, les emplois. Mais on répond à cela que bien souvent l'examen peut être un obstacle qui empêche d'arriver à ce résultat; bien souvent les plus dignes, les hommes spéciaux, ceux qui se sont déjà fait un nom dans une science, ou dans une carrière quelconque, ne consentiront jamais à confier leur réputation aux hasards d'un examen. Mais laissons cette question toute pratique, et hâtons-nous de conclure de tout ce qui précède, que l'autorité doit s'efforcer, par tous les moyens, de faire en sorte que les fonctionnaires publics acquièrent et conservent la capacité et la moralité requises, que leur administration soit toujours dirigée, par un principe intérieur, vers le bien commun de la société, et qu'ils parviennent à réaliser ce bien par l'action efficace et simultanée de leur intelligence, et de leur volonté (*a*).

1142. Il s'agit maintenant de régler l'*action* des fonctionnaires publics; mais il nous faut d'abord présenter trois observations d'une grande importance : 1° comme il y a dans l'homme deux principes intérieurs dominants, la *raison* et la *sensibilité*, la meilleure organisation politique sera celle qui portera l'homme à agir parfaitement au moyen de ce double ressort (732); 2° chez les peuples vertueux, c'est la *raison* qui l'emporte : ces peuples pourront être dirigés, non pas *uniquement*, mais *principalement* par le noble mobile du devoir et du droit; 3° chez les peuples corrompus, c'est la *sensibilité* qui prédomine : de là vient que dans ces nations, le gouvernement, pour produire le bien social, devra surtout s'appuyer sur des motifs sensibles, sur l'intérêt personnel, ce premier moteur de la sensibilité.

Ce dernier principe produit de grands désordres quand il l'emporte sur la raison (156 et suiv.); l'autorité politique ne devra donc s'en servir que pour ramener insensiblement la société dans les voies de la justice (889), pour la rendre plus accessible aux impulsions morales, en un mot, pour la rendre de jour en jour plus *humaine* et moins *animale* [LXXXV]. Ces impulsions morales auront des degrés divers, selon que la raison a plus ou moins d'empire sur les passions (173, 1082); l'appétit domine chez les peuples grossiers et sauvages : il faut commencer par leur présenter des motifs d'*intérêt*, puis les amener peu à peu par des raisons d'*honneur* et de gloire à la vraie civilisation; ensuite, on ajoutera à ces idées d'*honneur*, les notions de la justice naturelle; enfin, quand les peuples atteignent leur perfection, ils ne considèreront plus guère le bien utile; ils n'auront en vue

(*a*) On peut consulter sur cette question Romagnosi, *Istit. di civ. filos.*, lib. IV, c. 5, et lib. V, c. 2. Aristote n'est pas de l'avis de Romagnosi : il prouve longuement qu'il est impossible que tous soient véritablement *citoyens* et participent également à la direction des affaires. *Politique*, liv. III, c. 1.

que le bien honnête qui est le véritable objet de la tendance humaine. Telle est la perfection de ces sociétés où le législateur exige de ceux qui aspirent à des emplois, qu'ils abandonnent tous leurs biens et renoncent à tous les honneurs : de cette manière, ils n'ont plus pour mobile de leur action la moindre idée d'utilité, et cette société tout entière pourra atteindre ainsi son plus haut degré de perfection.

1143. Mais il est évident que cette perfection de sentiments ne met pas les fonctionnaires à l'abri des besoins du corps ; elle ne fait pas non plus que les employés puissent, en même temps, veiller au bien de la société, et cultiver la terre ou s'adonner au négoce ; il faut donc que la société à laquelle ils consacrent leur temps et leur travail, sans songer à leurs propres intérêts, il faut que la société fournisse à leur subsistance, à leur entretien ; il faut, de plus, que la société leur alloue une juste indemnité, dans le cas où ils lui donnent, outre leur temps et leur travail; une certaine somme d'argent, où ils lui font le sacrifice de ce qu'ils auraient pu gagner dans d'autres positions.

1144. On voit ici l'origine du salaire ou *traitement* des fonctionnaires publics, ainsi que des différentes formes et degrés qu'il peut avoir. Nous ne sommes pas de l'avis de Bentham, qui pense que le salaire est proprement la récompense de l'acceptation d'un emploi (*a*) : l'acceptation n'a lieu qu'une seule fois, et le salaire est perpétuel ; au surplus, l'emploi accepté est ordinairement sollicité avec instance par l'employé, et l'on ne paie pas un solliciteur pour qu'il accepte la chose même qu'il demande. Non, le salaire est donné à l'employé par la société, comme un moyen de subsister honnêtement, tandis qu'il consacre ses facultés et son temps au bien public ; c'est, en outre, une *compensation* ou *restitution* qu'on lui fait pour les pertes et dommages présumés qu'il subit à raison de son emploi ; le salaire est aussi la récompense du mérite, quand on le considère comme parfaitement proportionné au travail de l'employé.

1145. Il est facile de déduire de ces notions les lois qui doivent régler le *salaire :*

1° Le salaire est un moyen de *subsistance :* il doit donc être suffisant pour nourrir, non-seulement l'employé, mais tous ceux qui ont droit à son travail ; les fonctions exercées par un célibataire sont en général moins rétribuées que celles qui sont remplies par un h mme marié ; les fonctions qui exigent que l'employé soit riche, doivent être rétribuées proportionnellement à ce but.

2° Le salaire est une *compensation ;* il doit donc être proportionné aux pertes présumées qui résultent d'une fonction, soit dans le présent, soit dans l'avenir, pour l'employé et pour sa famille. Les emplois qui exigent plus de capacité, sont toujours plus rétribués ; on doit considérer que ces capacités pouvaient faire acquérir plus de richesses à un homme privé, et lui procurer une plus grande aisance dans sa vieillesse.

(*a*) *Œuvres*, t. II, pag. 174. *Des salaires*. Bruxelles, 1830.

3° Le salaire a pour but d'assurer à l'Etat des fonctionnaires capables; c'est donc la capacité d'un homme et non ses besoins qu'il faut envisager dans la rétribution; ceux-là se trompent étrangement qui croient que les emplois sont de simples distributions d'argent et de vivres, qui doivent être faites aux plus nécessiteux. Sans doute, *à mérite égal*, on peut préférer, dans la collation d'un emploi, un homme dans le besoin à un homme riche; cependant, il peut se faire que la richesse de l'employé soit une condition *nécessaire* pour bien remplir une charge, mais alors il n'y a plus *mérite égal*. Le *seul* besoin d'un homme ne peut jamais lui faire donner un emploi, et, à plus forte raison, faire *créer* pour lui un emploi nouveau; ce serait voler la société et dilapider le trésor public. La société a d'autres moyens pour venir en aide aux nécessiteux; elle ne doit pas leur sacrifier la bonne gestion des emplois et le bien-être général.

4° La *capacité* sans le *travail* n'est pas d'un grand secours pour la chose publique; il faut donc régler le salaire de telle sorte que ces deux éléments se combinent le mieux possible; on peut, à cet effet, prescrire différentes manières de paiement, comme, par exemple, les *jetons de présence*, etc., ainsi qu'il se pratique dans certains chapitres, dans certaines académies (*a*).

5° Le salaire doit être pris sur le revenu d'une société; il faut donc qu'il n'excède ni le mérite des fonctionnaires, ni les besoins de la société, cependant, autre chose est rétribuer excessivement un emploi de peu d'utilité, autre chose donner un emploi facile et bien rétribué à un homme qui a d'ailleurs rendu de grands services à la nation. Un vieux fonctionnaire émérite peut recevoir, pour ses services passés, une bonne sinécure où il n'a d'autre obligation que celle d'assister à certaines cérémonies publiques et autres petites servitudes semblables; dans ce cas, on ne regarde pas le traitement actuel comme la rétribution de la sinécure, mais plutôt comme un supplément du salaire qu'il a mérité pour les services qu'il a rendus étant jeune, comme un petit trésor qu'il n'a pu amasser dans le passé, et auquel il a droit pour soutenir la caducité de ses vieux jours.

1146. De cette manière, la *perfection* de la société gouvernante sera d'autant plus grande qu'on ménagera davantage le nombre des emplois, pourvu toutefois que le travail et l'administration n'en souffrent pas; nous pouvons en donner plusieurs raisons : 1° moins il y a de complication, plus il est facile à ceux qui sont dans le besoin, d'obtenir aide et secours, plus il est facile au souverain de reconnaître les abus, sans devoir pour cela se perdre dans un labyrinthe de détails et de documents; 2° la multiplication des emplois inutiles multiplie le travail improductif et diminue d'autant la production sociale : c'est la remarque de Say (*b*); 3° le grand nombre de salaires donnés sans raison, grêve l'Etat sans nécessité et devient par là même illicite; 4° plus il faut de moteurs pour soulever un poids donné, plus aussi est grande la quantité de *forces mortes*, par l'effet de la colli-

(*a*) On peut lire à ce sujet les différents moyens proposés par Bentham, *Œuvres complètes*, t. II, p. 175. Bruxelles, 1840.

(*b*) *Traité d'économie politique*, t. I, p. 149.

sion ; c'est l'indice d'une imperfection dans la machine, et cela nous prouve que le mécanicien n'a pas su tirer tout le parti possible de la combinaison des forces.

1147. Déterminer la combinaison la plus parfaite possible des emplois et des salaires, est une question qui appartient à la politique appliquée ; pour la résoudre, il faut donner à l'autorité suprême la plus grande facilité possible de parvenir directement jusqu'aux rouages inférieurs ; et, pour cela, il faut répartir nettement les fonctions diverses entre les hommes les plus compétents (1090) ; il faut, de plus, établir une exacte subordination, une hiérarchie progressive ; il faut enfin opposer plus ou moins entre eux les intérêts des subordonnés, afin que les fonctionnaires exercent les uns sur les autres un contrôle utile et nécessaire.

1148. La *centralisation* des pouvoirs, l'*administration* et la *bureaucratie*, comme on l'appelle, ont leurs ennemis, je le sais, mais, en y faisant attention, on voit que cette opposition vient non pas de la nature de ces institutions, mais des abus qui s'y introduisent ; parmi ces abus, nous signalerons surtout : 1° un nombre indéterminé de fonctionnaires, souvent supérieur aux besoins réels (1146) ; 2° pour obtenir la *centralisation*, on oublie trop souvent la première loi du droit hypotattique (701), qui est de ne pas détruire l'unité des sociétés subordonnées ; 3° pour détruire plus facilement ces associations, on se sert, au mépris de la justice, de la force immense du pouvoir centralisé. Ce dernier abus prouve seulement que l'instrument est bon, mais que l'usage qu'on en fait est mauvais ; tout comme le musulman qui tranche d'un seul coup la tête à son esclave, commet certainement un crime horrible, car il abuse indignement de son adresse et de la bonne trempe de son cimeterre. Sans aucun doute, il faut blâmer l'abus qu'on peut faire de ce puissant instrument qu'on appelle la centralisation ; mais on ne peut le condamner absolument, à moins qu'on ne veuille dire que la faiblesse doit être une qualité de l'autorité sociale et que le *pouvoir* ne doit pas être *puissant* (a).

1149. On voit donc comment le *pouvoir constituant* doit organiser les *personnes* en qui résident les forces sociales, comment il doit procurer l'accroissemement modéré de la population, former des souverains et des fonctionnaires capables, répartir les différents emplois, et donner aux employés une énergie suffisante par les mobiles de l'honnêteté et de l'intérêt ; il nous faut examiner maintenant ce qui concerne l'organisation matérielle des *choses*.

(a) Voir là-dessus, l'*Esame critico*, passim, et surtout p. II, c. IV, § 5, *Lo stato ;* c. VII, *La forza armata*.

ARTICLE III.

DE LA RICHESSE SOCIALE.

§ 1.

DU TERRITOIRE.

SOMMAIRE.

1150. Deux éléments de richesse. — 1151. Importance des lois qui regardent la propriété. — 1152. De la *grande* et de la *petite* propriété. — 1153. Un mot sur les lois agraires. — 1154. Divisions administratives du territoire ; son étendue.

1150. Pour déterminer les devoirs du pouvoir exécutif dans l'organisation des *choses*, nous devons étudier surtout la *propriété territoriale* et les *finances*, ces deux éléments principaux de l'*activité* sociale (*a*).

1151. Nous avons peu de chose à dire de la richesse territoriale d'un gouvernement, puisque la principale richesse du gouvernement consiste dans les impôts et dans les revenus publics; toutefois, comme les impôts pèsent particulièrement sur la richesse privée, et que l'augmentation de la richesse privée peut accroître par là même la richesse publique, le gouvernement pourra aussi, au moyen de bonnes *lois* concernant la propriété territoriale, augmenter considérablement la richesse privée; faisons l'étude *théorique* de ces lois, et voyons comment elles doivent s'accorder avec la justice (746).

On comprendra la grande importance des lois sur la propriété en faisant attention que, d'après les différents changements de mœurs, de temps, de climats, de civilisation, le mode de répartition de la propriété peut être plus ou moins juste, plus ou moins utile, plus ou moins possible. Déterminer quelle est la division de la propriété qui réunit au plus haut degré la justice, l'utilité, la possibilité, et quelles sont les lois qui amèneront le plus naturellement et le plus justement cette division normale, tel est le but que se propose la science administrative dans ses rapports avec l'économie politique.

1152. Beaucoup d'économistes croient, aujourd'hui, que la grande propriété territoriale est peu favorable à la richesse sociale ; au premier abord, cette opinion paraît conforme à la *raison* et aux *faits :* souvent les vastes propriétés sont laissées dans un fâcheux état d'abandon ; l'homme cultive mieux la terre quand il doit tirer toute sa subsistance, tout son avoir d'une petite propriété ; la division des biens fonds diminue les capitaux consacrés au luxe, étend à un plus grand nombre de familles la possession d'une

(*a*) Voir l'*Esame critico,* p. II, c. V et suiv.

modeste aisance, produit et alimente un plus grand nombre d'industries utiles. A ces raisons d'utilité matérielle on peut encore ajouter des raisons morales, en disant qu'une répartition à peu près égale de la fortune territoriale paraît plus conforme à la nature, qui a donné à tous les hommes des besoins à peu près égaux. La trop grande disproportion des fortunes fomente d'une part tous les vices de l'excessive opulence, et de l'autre, les vices de l'excessive misère, tandis qu'une sorte d'honnête médiocrité commune à tous, supprime tous les vices par le fait même. Que si quelques publicistes ont regardé cette égale répartition des biens fonciers comme une théorie chère au despotisme, qui n'aime pas les grandes fortunes qui lui peuvent résister; on peut leur répondre que le souverain est obligé d'être juste et de ne pas souffrir de résistance à ses justes commandements (1049); et que, par conséquent, diminuer la résistance sans néanmoins jamais porter atteinte à la justice, est de la politique bien entendue et non de la tyrannie. D'ailleurs, les *communes* riches et prospères peuvent être aussi redoutables au souverain que la puissance des hauts barons; enfin, s'il est *vrai* que la division des propriétés soit plus conforme aux droits de la nature et aux intérêts de la société, l'abus qu'on en peut faire n'est pas une raison de mettre des obstacles à la marche naturelle des choses. Tels sont les arguments qu'on allègue en faveur de la petite propriété. Cette théorie, qui a eu beaucoup de vogue pendant quelque temps, semble perdre un peu de son crédit, et par les embarras qu'elle peut susciter à la société, et par sa ressemblance avec les doctrines démagogiques qu'on a prêchées depuis quelques années. A la longue, a-t-on dit, le morcellement indéfini de la propriété produit les mêmes inconvénients que les grands biens fonciers; il rend impossibles les grandes entreprises agricoles et parfois même le développement ordinaire de l'agriculture; il est une des causes de l'affaiblissement des liens domestiques; il détruit l'unité traditionnelle de la famille qui s'appuie surtout sur les majorats et les fidéi-commis, et contribue puissamment à perpétuer les sentiments d'ordre, d'honneur et de probité qui deviennent ainsi comme héréditaires dans une famille. L'Angleterre, qui est un pays admirablement cultivé, est presque tout entière entre les mains de l'aristocratie : la France, au contraire, morcelée, comme elle est, en une infinité de petites propriétés, semble avoir perdu une des grandes bases de l'organisation sociale; elle est devenue par là même un champ toujours ouvert aux fureurs de l'anarchie (*a*). En résumé, il y a du vrai dans les deux opinions, comme il y a aussi dans toutes les deux un peu d'exagération. Il ne nous appartient pas de résoudre cette grave question; tout ce qu'on peut exiger du moraliste c'est qu'il sauvegarde les droits de la justice, quel que soit le système administratif auquel il donne la préférence.

1153. Or, quels sont les moyens d'imprimer une de ces deux tendances aux lois sur la propriété sans néanmoins violer la justice? De tout temps, les

(*a*) Voir à ce sujet les discussions qui ont eu lieu dans le Parlement anglais en 1854, et qui se trouvent analysées dans plusieurs articles de l'*Univers*.

perturbateurs de l'ordre social ont voulu promulguer la *loi agraire*, tantôt sous une forme, tantôt sous une autre; or, la loi agraire est une loi aussi *inconséquente* qu'*injuste*, elle suppose qu'on dépouille les riches, les grands propriétaires; d'ailleurs, l'*inégalité* individuelle de ceux qu'elle veut favoriser (355) rétablirait bientôt l'inégalité des possessions territoriales, malgré toutes les lois spoliatrices qu'on pourrait imaginer. La loi agraire est donc un moyen contraire tout à la fois à la nature morale de l'homme et à sa nature physique (*a*).

Ici, comme dans bien des cas, il est souvent plus utile de laisser la nature suivre son cours, en se contentant de corriger les excès qui pourraient se manifester dans l'une ou l'autre des tendances que nous venons d'exposer (*b*); la nature dirige l'homme avec autant de douceur que d'efficacité; c'est elle aussi qui règle la division de la propriété et la retient dans ses limites au de là desquelles le morcellement deviendrait funeste à la société. Dans les familles riches, les héritages pourront être divisés, car sans une certaine division la concorde y serait impossible; dans les familles gênées, la nécessité de ne pas se ruiner par la division, maintiendra la paix dans leur sein; tous les membres ont ici un besoin commun, et ce besoin est un des principes des sociétés volontaires (621).

Il nous semble donc que le développement naturel et libre de la propriété est favorable en même temps et à l'intention de la nature et au bien-être de la société; cependant, dans certaines formes de gouvernement, on pourra modifier par des lois cette marche naturelle (784); on pourra même, dans certains cas, accorder aux aînés certains priviléges, certaines faveurs en fait de succession, ainsi que nous le dirons au chap. II du septième Livre.

1154. Les considérations que nous venons de faire par rapport à la division *territoriale* des propriétés privées, peuvent s'appliquer en partie à la division administrative des sociétés subordonnées (696). On pourrait également se demander si les petites divisions et subdivisions de provinces, de cantons, etc., seront plus utiles que les grandes, à la richesse et à la tranquillité publiques; cette question est toute pratique : nous avons reconnu en principe, que toute grande société doit nécessairement se diviser et se subdiviser en plusieurs groupes; c'est à la politique appliquée à voir quel est le mode à suivre dans ces subdivisions et quels sont les pouvoirs qu'on peut

(*a*) Montesquieu a dit dans son *Esprit des lois :* « le clergé, le prince, les villes, les grands, quelques citoyens distingués sont devenus insensiblement propriétaires de toute la contrée... dans cette situation, il faudrait distribuer des terres à toutes les familles qui n'ont rien. » Comment un magistrat a-t-il pu écrire ces lignes ? Dans un pays où toutes les terres sont légitimement occupées, comment pourra-t-on avoir des terres à distribuer aux pauvres, sinon en dépouillant les riches ? Une saine politique doit tâcher de s'opposer aux causes mêmes qui mettent la propriété aux mains de quelques hommes; c'est ainsi que, peu à peu, par un *développement naturel* et sans blesser la justice, on parvient à établir un parfait équilibre dans la propriété.

(*b*) On peut consulter à ce sujet les *Opuscules politiques* du savant professeur Orioli. — Voir aussi l'*Esame critico*, p. I, c. X, § 1, *Demolizione;* p. II, c. II, § 2, *Abolizione dell' organismo naturale;* et c. IV, § 2.

accorder aux associations subordonnées. En général, les sociétés politiques qui sont partagées en petites divisions administratives, comme, par exemple, la France, qui est divisée en un grand nombre de départements, se sont vues obligées de créer des divisions plus vastes comme les divisions militaires, etc., afin de pouvoir ainsi établir un lien intermédiaire entre le pouvoir central et les subdivisions trop nombreuses.

§ 2.

DE LA RICHESSE MOBILIÈRE EN GÉNÉRAL.

SOMMAIRE.

1155. La société a l'obligation d'augmenter la richesse publique : — 1156. la richesse est une possession de *valeurs;* — 1157. la valeur d'un objet résulte de son utilité et de sa rareté; — 1158. la valeur peut être produite par la volonté ou par la nécessité : — 1159. la volonté produit trois degrés de travail humain, — 1160. lesquels correspondent à trois branches d'industrie; — 1161. la nécessité influe ou sur le fonds naturel, ou sur le fonds artificiel; — 1162. ou sur le capital, c'est-à-dire, sur la somme des valeurs. — 1163. Différentes productions, leur débouché ou vente; — 1164. la valeur du produit doit être équivalente au capital consommé. — 1165. Equilibre naturel entre la *production* et la *consommation,* entre un objet et son prix. — 1166. Causes naturelles de cet équilibre; — 1167. le débouché est l'âme de la production; — 1168. la vente est facilitée par la monnaie. — 1169. De la production de la richesse : — 1170. ses conséquences. — 1171. Distribution de la richesse à mesure qu'elle se produit. — 1172. Comment la circulation active le développement de la richesse; — 1173. Consommations productives et improductives. — 1174. Il est nécessaire de se faire là-dessus des notions exactes.

1155. La richesse est un élément de force pour le pouvoir exécutif, c'est là une chose évidente et qui n'a pas besoin d'être démontrée. Le pouvoir exécutif ne gouverne pas seulement par le *droit*, il doit souvent employer la *force* (1047); or, la force sociale résulte de l'union des efforts physiques et de leur organisation (1106) : nous venons de voir que cette force a besoin d'être entretenue par le salaire des employés, c'est-à-dire, par certains moyens qui sont *matériellement utiles* (1124, 1143). Ainsi, la force du pouvoir exécutif dépendra de certains moyens matériels; et comme la richesse est un de ces moyens, il faut que la société travaille à augmenter sa richesse dans de justes proportions.

1156. Examinons plus attentivement la nature de la *richesse;* nous appelons *riche* l'homme qui possède des objets d'une certaine *valeur*, qui a le domaine actuel de ces objets, qui peut en disposer comme bon lui semble. Or, la *valeur* d'un objet provient *positivement* et de son utilité et de la *difficulté* qu'on a de se le procurer (952). La richesse est donc la possession de choses *utiles* et d'un accès *difficile*; ces choses sont naturellement

recherchées par ceux qui veulent obtenir ce à quoi elles sont utiles; plus cet objet sera universellement et continuellement *nécessaire*, plus les moyens de l'obtenir sont rares, plus on met d'ardeur à rechercher la possession de ces moyens, plus on est disposé à faire, pour les obtenir, le sacrifice d'autres objets (*a*) : ce sont ces désirs et ces sacrifices qui donnent la mesure de la *valeur* des choses. Lorsque, dans une société, à une époque donnée, chacun est disposé à se procurer un objet au prix de tel sacrifice, on dit que ce sacrifice détermine généralement la *valeur* de cet objet.

1157. La *valeur* des choses a donc une base *positive :* leur *utilité* intrinsèque; elle a, de plus, un terme *relatif* et *variable*, puisque cette utilité peut augmenter ou diminuer d'après les besoins et les usages des temps, les lieux, les coutumes, les mœurs, etc. L'homme peut augmenter la valeur d'un objet en le rendant plus utile, en le faisant servir à de nouveaux usages; de là vient que la richesse peut croître aussi, selon que s'accroît le *nombre* des objets utiles. Toutefois le nombre et l'utilité de ces objets ne peuvent dépasser certaines limites fixées par la nature même du monde physique en général, et d'après les différents pays, les climats divers, etc. De cette variété des limites résulte entre les diverses nations un commerce réciproque de demandes et de livraisons, et, par conséquent, une certaine estimation générale de l'utilité et de la valeur des objets, estimation qui se fait par la quantité d'autres objets qu'on veut donner en échange; cette évaluation change la situation économique des nations, tout comme l'évaluation qui se fait des objets par les particuliers d'une même nation, change la situation économique de ces particuliers.

1158. Mais comment peut-on augmenter la richesse? l'homme ne peut évidemment augmenter, créer la matière, mais il peut lui donner une forme plus utile, qui peut la faire servir à plus d'usages; il crée alors une *utilité* (*b*). On ne peut rendre une matière *utile* qu'au moyen d'une certaine *force;* la *matière* première et la *force* sont donc les premiers éléments de la richesse comme de tout être matériel. Or nous ne connaissons que deux espèces de forces; les forces libres et les forces nécessaires; les forces libres, les forces de l'homme sont ou spirituelles ou matérielles (342); la force spirituelle, c'est la force de l'intelligence; la force matérielle, c'est la force du corps; l'homme peut donc travailler la nature, la rendre utile ou par l'effort de son intelligence, ou par l'effort de ses bras, ou par ces deux efforts réunis; ces trois manières de travailler la matière sont toutes les trois indispensables à la production de la richesse.

1159. L'intelligence étudie la matière, ses lois, ses propriétés : c'est ce que fait le *savant;* la science est donc un premier principe de richesse; puis vient l'application de ces connaissances aux objets particuliers, qui

(*a*) Les denrées alimentaires, par exemple, sont nécessaires toujours et à tous; quand elles deviennent rares, elles augmentent de valeur; on sait à quels prix exorbitants montent, dans les temps de famine, les denrées les plus simples et les plus vulgaires; que ne coûte pas quelquefois dans les voyages un verre d'eau fraîche?

(*b*) Say, *Econ. polit.*, liv. I, c. 1, passim.

recherche comment on peut les rendre utiles, les faire servir à certains usages, c'est le travail de l'*industriel*, de l'entrepreneur ; enfin il faut réaliser, exécuter par le travail corporel les applications que l'industriel juge utiles, c'est ce que fait l'*ouvrier*. La science, l'industrie, le travail manuel, c'est-à-dire, le principe abstrait, l'application spécifique, le travail individuel, tels sont les trois degrés par lesquels doit passer l'activité humaine pour *produire* la richesse (*a*).

1160. Dans chacun de ces trois emplois de la force, on peut considérer l'*utilité* sous un triple aspect. La matière, les objets que la nature renferme, sont parfaitement inutiles, si on ne les *prend* pas, en les cueillant, les extrayant, les récoltant, etc. ; ou bien si on ne les *travaille* pas dans un certain but, pour certains besoins, etc. ; ou enfin si on les *transporte* pas là où s'en fait sentir le besoin, l'utilité. Ainsi, les forces humaines peuvent rendre la matière utile : soit en la *recueillant*, en la récoltant, etc. ; ce travail, qui produit la matière première et donne la première production, la *production matérielle*, peut s'appliquer à toute espèce de productions, à la chasse, à la pêche, aux mines, au bétail, et surtout aux productions *agricoles* : soit en *travaillant* les matières recueillies, en les modifiant dans leur substance ou dans leur figure ; c'est le travail *manufacturier ;* le mot *manufacture* peut s'entendre activement de l'industrie qui élabore, ou passivement des matières élaborées : nous pouvons l'appeler *production de la forme ;* un troisième mode d'*utilisation*, c'est le *transport* des produits dans les endroits où s'en fait sentir un plus grand besoin ; c'est ce que fait le *commerce*, qu'on peut appeler *production du transport*.

1161. Dans ces trois formes ou branches d'industries, l'homme peut appeler à son secours les *forces de la nature*, les forces nécessaires ; il peut, par leur moyen, doubler, centupler, ses propres forces. Ces forces necessaires de la nature, on peut les considérer dans leur état *natif* ou dans leur état *artificiel*, telles qu'elles sont naturellement, ou telles que l'industrie humaine les combine et les perfectionne ; dans le premier cas, ce sont les forces purement naturelles ; dans le second, ce sont les forces artificielles ou mécaniques (*b*). Plus l'homme est habile à exploiter les forces naturelles, plus il ménage ses propres forces, tout en obtenant une production égale ; disons mieux, plus il augmente la production, tout en dépensant

(*a*) Ces trois degrés correspondent aux trois degrés de l'opération morale (103) : le principe général, l'application à la pratique et l'exécution, c'est-à-dire, la *syndérèse*, la *conscience* et l'*acte moral*.

(*b*) Un objet peut alimenter soit les forces humaines, soit les forces naturelles ; l'aliment des forces humaines, c'est la nourriture, le vêtement, l'habitation, etc. ; l'aliment des forces naturelles, c'est la réparation, la disposition, etc. En économie politique, l'objet à produire étant la richesse, on peut comparer les forces humaines à toute autre force productive, et la considérer sous un point de vue presque *matériel ;* elle peut être regardée comme le résultat d'un capital destiné à accumuler ce même capital, bien qu'elle soit une force de l'ordre intellectuel ; c'est pourquoi les médecins et les avocats se font très-justement payer par leurs clients toutes les dépenses qu'ils ont dû faire pour s'instruire, pour se perfectionner dans la médecine et dans la science des lois.

moins de ses propres forces. Ainsi, par exemple, pour utiliser le froment et en faire du pain, l'homme peut employer ses propres forces et, de plus, les forces naturelles ; en employant celles-ci à leur état natif, il broiera le grain entre deux pierres, puis le fera cuire sous la cendre ; ou bien employant les forces à l'état artificiel, il usera à cet effet de moulins et de fours ; mais remarquez la différence : avec ces dernières machines, un seul ouvrier fournira un pain excellent à un village entier ; tandis qu'avec les procédés primitifs et les forces purement naturelles, c'est à peine s'il pourra procurer une triste nourriture à sa propre famille.

1162. On voit que toutes ces forces s'appliquent à des substances matérielles, à des substances transformables et qui par leur transformation acquièrent un degré d'utilité, des usages qu'elles n'avaient pas. La force productrice suppose l'existence d'objets qui ont pour le producteur une certaine *valeur*, c'est-à-dire, qui lui sont utiles ou nécessaires ; mais ici l'utilité de ces objets consiste uniquement dans cette propriété passive qu'ils ont de pouvoir être soumis à l'action de la force productrice. La force productrice elle-même, étant liée à certains objets qui, eux aussi, sont travaillés par l'industrie, cette force s'use et se consume perpétuellement ; elle exige donc qu'on l'entretienne, qu'on la renouvelle et, pour cela, il faut des moyens de conservation, d'entretien, etc. qui ont eux-mêmes une certaine *valeur*, puisqu'ils ont une utilité matérielle déterminée. Ces *valeurs* préalablement requises par l'industrie, s'appellent communément le *capital;* le capital est donc, en quelque sorte, le principe matériel, inerte de la production ; la force active travaille sur le capital en le consommant comme son véritable *aliment;* c'est ce qui rend le capital *utile*.

1163. Cette nouvelle utilité du capital employé peut rendre sa valeur égale, plus grande ou moindre que celle qu'il avait avant d'être employé ; l'industriel qui l'emploie peut ou simplement s'indemniser, ou gagner, ou perdre ; il pourra par conséquent ou simplement continuer son entreprise, ou l'augmenter, ou bien il y perdra et fera faillite. Mais d'où vient qu'il s'indemnise ou même qu'il augmente son capital ? Cela vient de ce qu'il trouve des acheteurs à ses produits, de ce qu'il trouve des débouchés ; l'acheteur doit lui donner en échange d'autres produits, sans quoi il n'y aurait pas de vente, et le producteur ne s'indemniserait pas de ses frais. La vente d'un genre de produits dépend donc de la production d'autres objets équivalents ; la vente n'indemniserait pas l'industriel de son capital employé, si elle ne lui rendait pas tout ce qu'il a consommé en frais de production.

1164. Dans la vente et l'achat, la valeur des marchandises doit nécessairement compenser et le capital consommé et les forces qui lui ont donné une nouvelle utilité, lesquelles sont elles-mêmes entretenues par une partie du capital. Quand il n'y a pas de compensation, la production cause un déficit au producteur; la production diminuera par la raison que personne ne voudra dépenser en produisant, s'il n'espère, au moins, se rembourser de ses dépenses (*a*).

(*a*) Les produits qui ne peuvent devenir *utiles* sans une grande dépense de capital et de

1165. De là vient que, dans une société *isolée* et *stationnaire*, la production et la consommation tendent à s'équilibrer parfaitement; si le besoin d'un produit ne se fait pas sentir, on ne le demande pas; si on ne le demande pas, personne ne se donnera la peine de le produire. Au contraire, si les besoins sont grands, l'acheteur fera de grands sacrifices pour les satisfaire, c'est-à-dire, qu'il paiera bien les produits dont il a besoin; le haut prix encouragera les producteurs et plusieurs se mettront à l'œuvre pour livrer ce genre de produits industriels. Il peut arriver alors que les produits dépassent les besoins, et que la marchandise ne trouve plus d'acheteurs; aussitôt elle baissera de prix, de manière à ce que le prix ne soit plus que l'exacte compensation des dépenses faites pour les produire; c'est ainsi que se détermine naturellement la valeur commune des produits et leur prix courant qui s'exprime nettement par leur valeur en monnaie. Si le prix descendait au-dessous même des frais de production, la production venant à cesser, le besoin de ces objets se ferait de nouveau sentir et ferait hausser leur valeur.

1166. La *stabilité*, la constance des valeurs et des prix ne peut avoir lieu que dans le parfait équilibre d'une société isolée et stationnaire; comme toute société a des rapports de commerce avec ses voisins, comme elle développe naturellement ses connaissances (859), et qu'elle dépend nécessairement de toutes les vicissitudes des temps et de la nature (746), il se fait que cet équilibre parfait ne peut jamais se prolonger, et que les valeurs et les prix sont sujets à de perpétuels changements; l'industrie profite de ses changements, en se livrant aux différentes productions, selon que le besoin de ces productions se fait plus ou moins vivement sentir.

1167. Le mobile qui donne la principale impulsion à l'industrie est l'espoir fondé d'avoir des débouchés qui lui procurent d'autres valeurs en échange de ses produits. Mais il est impossible à un même homme de produire, à lui seul, tout ce qui peut satisfaire les besoins vrais ou apparents de la société; il importe peu, en économie politique, que ces besoins soient vrais ou apparents, puisque les uns et les autres font produire et consommer; pour se procurer les produits dont on a soi-même besoin, il faudra donc produire des objets qui puissent être échangés contre ces produits; dans cet échange de deux produits, il sera difficile de trouver toujours des proportions parfaitement équivalentes, c'est-à-dire, des objets parfaitement équivalents. De là l'origine et la nécessité de la monnaie (957) : la monnaie est une marchandise qui se divise et se transporte facilement et sert plus que toute autre au commerce de détail; comme toute autre marchandise, elle a une valeur réelle et intrinsèque, bien que cette valeur soit soumise à des

force, ne sont livrés par l'industrie que lorsque celle-ci peut obtenir en échange des valeurs équivalentes à ces dépenses, et ces produits seront plus chers que ceux qui peuvent s'obtenir à moins de frais; ce n'est qu'*accidentellement* que ceux-ci peuvent renchérir et ceux-là diminuer de valeur. On voit par là que la valeur des choses n'est pas *absolument* arbitraire (951); on comprend aussi ce que c'est que la limite *naturelle* de la production : cette limite est atteinte quand les frais de production sont tels que l'utilité de l'objet produit ne peut plus les compenser, et qu'on perd à produire cet objet.

vicissitudes, comme toute autre valeur; tandis que les *signes de valeur* reçoivent leur valeur de la matière qu'elles représentent et de l'exactitude de cette représentation : par eux-mêmes et comme signes, ils n'ont aucune valeur (*a*).

1168. La monnaie est surtout utile en ce qu'elle facilite le commerce : c'est comme le *véhicule* de la marchandise; quand j'achète un habit au tailleur, ce que cet industriel désire, c'est un moyen de sustentation convenable; l'argent est ce moyen et c'est comme tel qu'il l'accepte. L'acheteur lui donne en échange une *marchandise-nourriture*, contre une *marchandise-habit;* l'argent n'est ici qu'un simple intermédiaire. Comment l'acheteur se procurera-t-il ces moyens de subsistance qu'il donne au tailleur? de mille manières différentes : s'il est médecin, il donnera ses soins à un malade, et celui-ci en retour lui donnera un habit, non en nature, mais en argent. On voit donc par ces exemples que c'est l'utilité des échanges qui est l'âme du commerce : l'utilité de la médecine procure des habits au médecin; l'utilité des vêtements procure de la nourriture au tailleur; l'utilité d'un *transport assuré* fait que chacun accepte la monnaie comme un intermédiaire; la monnaie, comme monnaie, n'est pas la fin du commerce, mais le moyen; ce n'est pas la richesse, mais le véhicule de la richesse; elle n'est richesse qu'en tant qu'elle est un métal précieux.

1169. On peut inférer de là que la *richesse* est proprement la possession d'une *utilité* réelle ou imaginaire; qu'augmenter la richesse, c'est produire de nouvelles utilités, c'est rendre utiles des choses qui ne l'étaient pas; qu'on ne produit rien pour l'utilité des autres, à moins qu'on n'en espère une compensation pour la satisfaction de ses propres besoins; que cette compensation ne peut pas s'obtenir par l'argent, mais par d'autres produits; enfin que, pour encourager la production de certaines *utilités*, il faut en produire d'autres qui puissent être données en échange des premières.

1170. L'économiste Say, à qui nous empruntons cette théorie, a déduit de ces principes d'importantes conséquences morales (*b*). Il en conclut : 1° que plus il y a de producteurs, plus aussi les débouchés sont faciles et nombreux; 2° que chaque producteur, dans une industrie quelconque, est intéressé à la prospérité de toutes les autres industries (*c*); 3° que l'importation des marchandises étrangères ouvre d'utiles débouchés aux produits nationaux; 4° qu'au contraire, la *consommation pure*, qui ne produit rien qui puisse être donné en échange, est une cause de ruine pour les nations comme pour les individus; 5° le renchérissement des denrées fait la richesse des seuls particuliers qui sont abondamment pourvus de ces denrées; mais

(*a*) J.-B. Say, *Econ. polit.*, liv. I, c. 21, *De la nature et de l'usage des monnaies.*

(*b*) *Economie politique,* liv. I, c. 15.

(*c*) *Ibid.* « C'est donc avec raison que les Etats-Unis, en 1802, ont entrepris de donner de l'industrie aux tribus sauvages, afin qu'elles pussent donner quelque chose en échange.... La plus haute politique est d'accord avec la modération et l'humanité. » Un peu plus loin Say blâme hautement la jalouse politique de Voltaire, qui a dit que « souhaiter la grandeur de son pays c'est souhaiter du mal à ses voisins. » *Dict. phil.*, art. *Patrie.*

ce renchérissement n'augmente aucunement la richesse nationale. La richesse d'une nation s'accroît quand elle peut obtenir plus facilement tout ce qui peut satisfaire ses besoins ; une nation sera donc riche non pas quand les denrées sont chères, mais quand elles sont à bon marché ; notez que la cherté et le bon marché ne doivent pas être mesurés seulement par la monnaie, mais encore par les marchandises quelconques qu'on donne en échange (*a*). D'un autre côté, une nation est riche, quand les fonds producteurs sont chers, c'est-à-dire, quand ils peuvent produire de grandes utilités et que, par suite, ils sont recherchés et bien payés : alors ils multiplient les produits (*b*) ; la multiplication de ces produits rend les produits moins chers ; le bon marché les met à la portée d'un plus grand nombre, et augmente l'aisance générale ; celle-ci produit toute espèce d'avantages : elle développe les esprits, elle aide à la moralité et fait progresser toutes les facultés de l'homme, dans la plénitude de la *liberté civile* ; j'insiste sur ces derniers mots, pour faire remarquer que, dans une société, le *besoin* est une cause de dépendance (461, 628), tandis que la richesse est une cause d'indépendance et de liberté (*c*).

1171. Ces idées sur la nature et la production de la richesse nous montrent aussi comment la richesse se répartit naturellement dans tout le corps social. Tout acheteur doit être regardé comme un consommateur par rapport à tous les producteurs qui ont donné préalablement une valeur quelconque à la marchandise qu'il achète, en y employant leurs capitaux ; l'acheteur rembourse donc aux producteurs les sommes qu'ils ont avancées ; s'il achète la marchandise, non pour la consommer, mais pour augmenter son utilité et sa valeur, il devra être regardé comme producteur par rapport à celui qui achètera sa marchandise ainsi travaillée ; lui aussi, il avance des capitaux qu'il se fera rembourser en y ajoutant la valeur de son travail. Ainsi, quand chargement de coton est expédié du Brésil, pour être vendu et manufacturé en Europe, l'affréteur du navire paie au planteur brésilien, outre l'utilité de la marchandise, l'ensemencement de ses terres, ses outils, ses forces productrices, ses fatigues, c'est-à-dire, son capital employé et son travail. Mais comme le coton du Brésil qui reste dans ce pays, nous est parfaitement inutile, l'affréteur lui donne une nouvelle utilité en transportant ce coton dans un de nos ports ; cette utilité nouvelle qui résulte du transport maritime exige un capital et un travail qui est également payé par celui qui achète le chargement ; mais le coton ne peut être manufacturé dans le navire ; les commissionnaires qui le font parvenir dans la fabrique de l'industriel doivent être indemnisés par l'industriel pour l'emploi de leurs forces, leur nourriture, etc., l'industriel paiera cette utilité outre celle qui résulte du transport maritime. C'est ainsi que la marchandise passant de main en

(*a*) *Economie politique*, liv. II, c. 4.

(*b*) *Epitome* de Say, au mot *Richesse*. Voir aussi son *Traité d'écon. polit.*, liv. II, c. 4.

(*c*) « L'industrie a fourni à la masse de la population des moyens d'exister sans être dépendante des grands propriétaires, et sans les menacer perpétuellement... dès lors plus de clientèles. » *Ibid.*, liv. II, c. 7, § 5.

main, chaque nouvel acheteur rembourse les sommes avancées avant lui, avance lui-même de nouvelles sommes, et chacun d'eux ajoute quelque chose à la marchandise jusqu'à ce qu'elle soit achetée par le dernier consommateur; celui-ci paie alors la somme qui a été avancée par tous les producteurs réunis, qui tous se sont enrichis, en employant leur capital et en le fécondant par leur travail et leur industrie.

1172. Nous comprenons maintenant comment la circulation augmente la richesse sociale : si le voyage maritime, au lieu de durer deux mois, s'achève en un mois, l'armateur se fera payer la moitié du capital et du travail des deux mois, et entreprend aussitôt un second voyage; une manufacture qui, au lieu d'hommes, emploie l'eau et l'air qui n'ont pas besoin de manger, et qui font mouvoir des masses énormes en un instant, il est évident que cette manufacture pourra livrer ses fils et ses tissus plus vite et à meilleur marché qu'une autre où l'homme seul travaille; remboursée plus promptement des avances qu'elle a faites, elle pourra commencer de nouvelles entreprises et produire en un an ce que sans cela elle aurait produit en deux ou en plusieurs années; la rapidité de la circulation augmente donc aussi la richesse en réduisant à des termes très-courts, le temps qu'un capital est employé dans une entreprise, ou bien, ce qui revient au même, en faisant en sorte que la matière première atteigne plus rapidement le dernier terme de la vente et de la consommation.

1173. Mais à quoi bon tout ce travail de production et de distribution? c'est évidemment pour obtenir le but que se propose la richesse; si la richesse n'est pas autre chose que l'*utilité*, et si l'utilité n'est qu'un moyen (18, 22), il est évident que la consommation est par elle-même le but de la richesse, et que la richesse est destinée à satisfaire les besoins. Mais il faut remarquer que si la richesse était employée tout entière à la consommation, comme on ne peut rien produire sans capitaux, toute production cesserait par le fait même; il convient donc que chaque individu fasse deux parts de sa richesse, et qu'il emploie l'une à satisfaire ses besoins, l'autre à produire de nouvelles richesses : une société doit donc, à moins de vouloir vivre de rapines, diviser les consommations, en consommations *productives* et consommations *improductives*. Il n'y a que certaines classes pauvres où la production dépendant uniquement des forces personnelles, les deux genres de consommation semblent se confondre, puisqu'ici on conserve le capital en satisfaisant le besoin; l'homme de peine, en se nourrissant, entretient ses forces physiques qui sont pour lui le seul capital dont il puisse retirer quelque chose (*a*). Ainsi, la richesse d'une société s'accroît d'autant plus qu'elle a moins de consommations improductives et plus de consommations productives.

1174. Nous avons cru devoir donner ces quelques notions d'économie

(*a*) Si les pauvres ouvriers voulaient y réfléchir, ils comprendraient la nécessité qu'il y a pour eux d'économiser tout ce qu'ils consomment au cabaret, et de faire de cette partie, qui peu à peu deviendrait considérable, un petit trésor pour leur vieillesse, laquelle, diminuant beaucoup leurs forces, diminue aussi leur unique capital.

politique, afin que nos lecteurs puissent mieux comprendre la force de nos raisons quand nous exposerons les devoirs sociaux qui se rapportent à cette matière. D'ailleurs, il est utile à tout le monde de ne pas ignorer cette importante partie de la théorie; ceux de nos lecteurs qui doivent approfondir les sciences politiques en auront ainsi les notions premières; ceux qui ne peuvent pas s'en occuper, auront au moins une légère teinture de ces matières qui exercent aujourd'hui une si grande influence sur toutes les classes de citoyens, et sur les intérêts de toutes les associations publiques et privées; appliquons ces notions aux obligations morales du pouvoir exécutif.

§ 3.

DES PRODUCTIONS ET DES CONSOMMATIONS PUBLIQUES.

SOMMAIRE.

1175. Les considérations précédentes peuvent s'appliquer aux gouvernements. — 1176. Comment le gouvernement se procure des capitaux. — 1177. Droit d'établir des impôts; — 1178. limites et règles des impôts : il faut que les impôts soient utiles, modérés, proportionnés aux forces productives, dirigés vers un but d'utilité; qu'ils pèsent plutôt sur le revenu que sur le capital; que la perception en soit facile et économique; qu'ils favorisent l'honnêteté publique et tous les autres biens sociaux. — 1179. Moyens de les percevoir, *directs* et *indirects*; — 1180. Trois sortes d'impôts directs; — 1181. différentes espèces d'impôts indirects; — 1182. difficulté de les établir. — 1183. D'où vient la justice de l'impôt. — 1184. Opinion de Sully. — 1185. De la dette publique; ses règles; sa nécessité : sa moralité dans la manière de l'ouvrier et de l'administrer; garanties; on doit viser à l'amortissement.

1175. Le pouvoir exécutif, comme toute autre personne physique ou morale, doit tâcher de produire beaucoup et de consommer peu, s'il veut accomplir le devoir qui lui est imposé d'augmenter, par la richesse, l'efficacité de son action (1045); voyons quelles sont ses obligations dans la *production* et la *consommation;* et pour mieux comprendre ces obligations, examinons d'abord comment le pouvoir exécutif, le gouvernement peut produire ou consommer.

1176. Pour produire, il faut des capitaux et une industrie; *de sa nature*, le gouvernement est une industrie, mais il ne possède pas *naturellement* des capitaux (727); il faut donc, s'il veut produire, qu'il se procure des capitaux; or, il y a deux sortes principales de capitaux : les fonds immeubles du territoire social, et les valeurs mobilières qui circulent dans la société. La première sorte de revenus est plus en rapport avec les sociétés naissantes (*a*); limitées dans leur nombre, leur organisation est très-simple

(*a*) Dans une lettre du R. P. De Smet, jésuite belge, missionnaire en Amérique, on lit des détails curieux sur l'organisation des sociétés sauvages : « Le chef des têtes-plates ne commande

et leur action toute spontanée. Dans ces sociétés, un seul chef, aidé d'un seul ministre, suffit au gouvernement de toute la société; ses biens patrimoniaux suffisent à l'entretien de sa cour et de son armée; il est de son intérêt de conserver la société qu'il a formée lui-même, et de là vient que, dans ce but, il dépense volontiers sa propre fortune (*a*). Mais la société se multiplie, se développe, se complique peu à peu et naturellement : l'impulsion primitive qui poussait tous les membres vers le bien social, vient à cesser à mesure que le bien social semble se séparer du bien individuel; et il arrive enfin que les chefs ne peuvent ou ne veulent plus s'employer eux et leurs biens au service de la société. Il faudra donc aller puiser dans le réservoir de la richesse publique, laquelle n'est autre chose que la somme des richesses particulières (727). La marche naturelle de la société exige tôt ou tard l'établissement des impôts publics, afin de pouvoir subvenir aux charges publiques (*b*).

1177. Le *fait* naturel est aussi un *droit* social : car celui qui a des devoirs, doit nécessairement avoir le moyen de les remplir; or, la richesse est un moyen d'exécution indispensable : le devoir de gouverner des sujets fidèles et de réprimer les séditieux, entraîne donc l'impôt qui est presque le seul moyen pour un gouvernement de se procurer des richesses. Le gouvernement a donc le droit d'établir des impôts, et les sujets auront l'obligation de s'y soumettre; mais la société, en lui donnant une partie de son avoir, en exigera le remboursement, et nous aurons ici un rapport de rigoureuse justice (724).

1178. Mais quelles sont les limites de ce droit et de ce devoir? c'est ce qu'il nous faut examiner : le devoir des sujets a, dans ce cas particulier, les mêmes limites que le devoir d'obéissance à toutes les lois en général (1002); mais le droit du supérieur a des limites assez difficiles à déterminer dans la pratique, et qu'il nous faut étudier avec attention. Tâchons au moins de fixer quelques-unes des règles qu'on doit suivre dans l'établissement de l'impôt.

Le droit d'établir des impôts résultant de la nécessité du gouvernement d'avoir une action efficace pour procurer le bien social, il est évident que les impôts ne peuvent être établis que pour le bien social, et que, par con-

pas. il cherche à persuader; nul ne lui paie de tribut : au contraire, c'est un des apanages de sa dignité de concourir plus que tout autre aux dépenses communes; il a même tellement l'habitude de sacrifier ses biens soit au soulagement de ses frères indigents, soit aux intérêts généraux de sa tribu, qu'il est ordinairement un des plus pauvres du village, etc. » *Annales de la propagation de la foi.* Janvier 1842, p. 55.

(*a*) Haller tombe ici dans une équivoque occasionnée par son principe que le souverain *gouverne et règle ses propres intérêts;* il en infère que le secrétaire d'Etat n'est qu'un simple agent du maître, un serviteur. Nous avons démontré plus haut qu'il y a une différence essentielle entre le maître et le supérieur (488 et suiv.); nous ne pouvons donc admettre que le ministre du souverain ne soit que le serviteur du maître.

(*b*) Bentham nous dit que « dans le gouvernement de Berne, il n'y avait point d'impôts et que l'Etat avait d'autres sources de revenus» (*Œuvres,* t. I, p. 336. Brux., 1840). Cet exemple prouve que l'absence d'impôts est *possible;* mais c'est un exemple unique et l'exception confirme la règle.

séquent, ils doivent être *proportionnés* à ce bien. Un impôt dont il résulterait plus de dommage que d'avantage pour la société, serait en même temps contraire à la justice et à la prudence (*a*).

Ce *droit* vient encore de l'*obligation* qu'ont les sujets de contribuer, chacun pour sa part, au bien commun ; quand donc il n'y a pas d'obligation pour les sujets, il n'y aura aucun droit pour le gouvernement, or, il n'y a pour eux d'obligation que dans le cas où l'impôt est *nécessaire* ; quand il ne s'agit que d'une convenance et de procurer le mieux-être ou la splendeur de la société, l'impôt sera *licite* lorsqu'il n'y aura pas d'autres devoirs plus urgents à remplir, mais il ne pourra être *obligatoire*. Ainsi, en cas de nécessité, le souverain pourra de lui-même établir des impôts ; dans les autres cas, le souverain ne peut les établir qu'avec le consentement des individus et des corps qui désirent obtenir par là quelqu'avantage social (*b*). Il est clair qu'il faut entendre ici par *nécessaires*, non-seulement les choses sans lesquelles la société ne peut exister, mais encore les choses sans lesquelles elle existerait misérablement.

L'impôt étant une valeur enlevée aux particuliers et employée pour le bien public, est par là même une perte causée aux particuliers, mais dont ils sont dédommagés par la part qu'ils ont dans le bien commun. Quand le bien commun peut être obtenu sans qu'on leur occasionne cette perte, il est évident que le dommage alors ne serait pas compensé. Ainsi, les impôts ne doivent pas seulement éviter de causer des pertes plus grandes que les avantages qu'on en retire ; il faut encore qu'à égal avantage, les impôts soient les moindres possibles.

L'impôt étant une *coopération sociale* (1176), doit avoir les proportions non-seulement de la justice *commutative*, mais aussi de la justice *distributive* (357) ; il faut non-seulement que la charge soit proportionnée à la faculté, mais aussi que la compensation soit égale à la perte. Celui qui perd 1 franc sur 100 francs de revenu qu'il a, perd plus que celui qui perdrait 10 francs sur 1,000 francs de revenu (*c*).

(*a*) Les impôts inutiles et superflus sont toujours dommageables : ils causent à la société un dommage *moral*, en excitant à la fraude ; un dommage *social*, en excitant le peuple contre les agents du fisc et en diminuant l'horreur du peuple pour certains délits, comme le vol, etc. ; un dommage *matériel*, parce que souvent l'augmentation dans l'impôt diminue la consommation, et la consommation diminue les impôts ; ceux-ci rapportent moins, tout en causant une double perte, et au particulier qui les paie, et au trésor public qui souffre du dépérissement du commerce. Voir Say, *Econ. polit.*, liv. III, ch. 8. *De l'impôt.*

(*b*) Voir Balmès, *Protest. comp. au cathol.*, t. II, ch. 64, dernière note.

(*c*) Nous remarquerons, à ce propos, l'injustice de certains privilèges, de certaines exemptions de *pure* faveur, qui sont regardées comme une munificence du souverain. Ces exemptions, effet d'un pur caprice, en diminuant le revenu public, diminuent aussi la richesse sociale ; mais ils font plus de mal encore ; ordinairement le fisc n'y perd pas et fait peser sur la masse ce supplément qu'auraient dû payer les privilégiés. Une autre injustice est celle qui se fonde sur la simple proportion de la *charge* avec la *faculté :* la société doit procurer à chaque individu des avantages proportionnés à ses droits (742) ; et certainement le droit du pauvre à l'existence, l'emporte sur le droit du riche à une aisance superflue ; de là la justice de l'impôt progressif ; Say l'a dit après Smith : « l'impôt progressif est le seul équitable : qui osera soutenir qu'un

Le bien public que l'impôt procure peut être obtenu de deux manières, *directement* ou *indirectement* : la société étant une, moralement, tout ce qui se fait directement pour le bien des individus, retombe indirectement sur la société entière, et tout ce qui a directement pour but le bien public, tourne indirectement à l'avantage des individus. Cependant, il y a une grande différence entre ces deux manières de contribuer au bien public : le bien qu'on fait directement à la communauté rejaillit sur chacun des individus dans les proportions voulues; tandis que le bien fait à certains individus, ne profite aux autres que dans une proportion décroissante. Il faudra donc que la loi fiscale rétablisse l'équilibre entre les dommages et les avantages individuels, et que l'impôt soit assis de telle manière qu'il pèse davantage sur ceux qui en profitent le plus.

Les impôts étant destinés à la consommation improductive qui absorbe le capital et diminue la richesse du public (1170), devront, autant que possible, atteindre le revenu et la production plutôt que le capital (*a*). C'est un point où l'on peut se tromper facilement, en croyant que les impositions ne font aucun tort à la richesse publique quand elles sont dépensées dans le pays, par la raison que le gouvernement dépense d'une main ce qu'il reçoit de l'autre (*b*). Cela n'est pas exact : ce qu'il dépense d'une main, doit être compensé avec les marchandises qu'il doit consommer; donc ce qu'il a pris de l'autre est un impôt sans compensation matérielle, et ne peut jamais être compensé que par les biens moraux que le gouvernement procure à la société. Ainsi, matériellement parlant, les impôts sont consommés, et s'ils pèsent sur le capital, ils dessèchent la source de la richesse sociale (1162).

Le but des impôts étant de faciliter l'action du gouvernement, ils doivent être perçus de manière à être le moins possible consommés avant d'arriver dans sa caisse. Les meilleurs impôts seront donc ceux qui doivent passer par le moins de mains, et qui exigent les moindres faits de perception (*c*).

Le premier des biens moraux étant le bien honnête, aucun impôt, aucune richesse directement hostile à ce bien ne peut être licite; au contraire, plus un impôt tendra efficacement à procurer ce bien, plus il sera louable.

Les impôts qui pèsent sur le luxe et sur d'autres vices pires encore que le

père doit retrancher un morceau de pain à ses enfants, pour fournir son contingent au luxe des monuments publics? » Liv. III, ch. 8.

(*a*) On connaît la parole de Charles V, qui disait que « Henri VIII en vendant les biens ecclésiastiques avait tué la poule aux œufs d'or. » Say fait une remarque analogue sur la dilapidation de ces biens en France.

(*b*) Plusieurs ont cru, à tort, que la dette publique était un élément de richesse sociale : Say n'est pas de leur avis. On peut lire avec fruit tout le chapitre, *De la dette publique*, liv. III, chap. 9.

(*c*) Les frais de perception absorbent ordinairement une grande partie du revenu public; tous ces frais se perdent en route au détriment du peuple, et sans autre résultat que de rendre l'administration plus odieuse et moins riche. L'administration de la douane française coûtait en 1842 vingt-cinq millions de francs, et employait 28,000 individus qui ont confisqué pour 50,000 francs de marchandises à la frontière; on évalue les marchandises fraudées à 50 millions, et le nombre des fraudeurs à 40,000.

luxe, sont donc préférables, pourvu qu'ils ne renferment pas une sorte d'approbation tacite, une tolérance excessive (*a*); dans certains cas, une tolérance modérée peut n'être que de la prudence (1095).

L'impôt sous forme d'*amende* et de confiscation, peut encore procurer d'autres biens sociaux : ainsi, une nation qui produirait peu de blé et n'aurait pas de fabriques d'armes, pouvant à chaque instant se trouver dans de grands besoins et à la merci de ses ennemis, cette nation fera bien de soumettre les blés étrangers et les armes importées à de grands droits, afin de protéger et d'exciter par là l'agriculture et l'industrie nationales. Dans ces cas et autres semblables, le gouvernement fera bien de s'opposer à l'importation, et de rendre la production indigène plus avantageuse. Il ne nous appartient pas d'examiner quelles peuvent être ces circonstances particulières : cette étude rentre dans l'économie politique et non dans la science morale.

1179. On voit par ces considérations que l'impôt offre au législateur une ample matière de réflexions morales et politiques. Quant au mode de perception, tous les moyens proposés se réduisent à deux principaux : il faut demander au contribuable un tantième sur la fortune qu'on lui suppose, ou bien il faut frapper d'une certaine taxe les denrées qu'il consomme; dans le premier cas, on appelle ces contributions, impôts directs; dans le second, impôts indirects; les uns sont demandés directement au contribuable, les autres ne le frappent qu'indirectement, puisqu'ils ne portent que sur les denrées qu'il consomme.

1180. Dans la perception des contributions *directes*, on peut prendre pour règle ou le produit annuel de la propriété, ou la dépense annuelle du contribuable, ou les gains présumés de l'industrie qu'il exerce. Dans le premier cas, on suppose que celui qui possède dans tel lieu et dans telle époque une telle propriété immobilière, peut en retirer un revenu proportionnel à ces éléments divers; dans le second, on évalue le revenu d'après les dépenses du contribuable en bâtiments, meubles, chevaux, etc.; dans le troisième, on dit que celui qui exerce telle industrie doit gagner autant par jour; dans toutes ces évaluations, il faut, autant que possible, se baser sur les plus exacts renseignements et sur la plus stricte justice.

1181. Dans la perception des contributions *indirectes*, on peut également avoir recours à différents moyens; on peut imposer les produits au moment de la production, du transport, ou de la vente; on peut imposer la qualité ou le contrat de vente au moyen des *marques*, des *timbres*, des *sceaux*, etc.; le gouvernement se réserve aussi le *monopole* d'une industrie, en l'exerçant par lui-même ou par des adjudicataires et des fermiers; ces impôts ont quelque chose de moins dur; ils sont prélevés sur le marchand qui s'en fera rembourser, et ils se paient en réalité par le consom-

(*a*) Les impôts sur les *jeux de hasard* peuvent être considérés ou comme une punition, ou comme une approbation intéressée. La France a donné un bel exemple aux nations civilisées en prohibant ces jeux publics. Les chambres bavaroises ont engagé leur gouvernement à demander une prohibition semblable dans tous les Etats de la Confédération germanique.

mateur sans qu'il s'en aperçoive, puisque l'impôt est confondu avec le prix de l'objet; et quand ces produits ne sont pas de première nécessité, l'impôt n'est payé que par ceux qui veulent bien les acheter. Cependant, comme ces impôts rendent la marchandise plus chère, ils diminuent la richesse sociale (1170), en ce qu'ils empêchent plusieurs individus de se les procurer (*a*).

1182. Au point de vue de la justice distributive, l'équité de ces impôts dépend surtout de l'exacte connaissance qu'on peut avoir de la fortune des contribuables, sur lesquels en définitive pèsera tout le poids de l'impôt; là est la difficulté : il peut arriver qu'on croit imposer la bourse d'un riche négociant ou d'un grand propriétaire, tandis qu'en réalité on frappe la bouche d'un pauvre artisan, et qu'on enlève à sa misérable famille le morceau de pain qui soutient à peine leur triste existence. Ainsi, par exemple, les droits qui pèseront sur les étoffes manufacturées, sur les cotons, les toiles, en haussant leur prix, diminueront la fabrication et réduiront à la misère une foule de petits ouvriers, tandis que le négociant ou l'industriel pourra facilement trouver de nouveaux débouchés à ses capitaux.

1183. Le mode de perception de l'impôt n'est pas l'impôt lui-même; c'est un simple mécanisme inventé pour forcer le contribuable toujours revêche, à payer sa contribution; l'administration ne se sert des différentes denrées, marchandises, objets imposés, que comme d'une occasion de se faire payer l'impôt. Mieux les objets peuvent renseigner la véritable richesse du consommateur, plus l'occasion sera opportune aux yeux d'une administration équitable; tels sont, par exemple, les objets de luxe : tandis que les matières de première nécessité ne peuvent jamais être lourdement imposées sans que les pauvres n'en souffrent. A ce point de vue, l'équitable répartition de l'impôt est une chose assez difficile dans les polyarchies, où les législateurs sont ordinairement les citoyens les plus riches (554). Il peut arriver que les objets imposés soient précisément ceux dont le pauvre peuple a le plus besoin pour vivre; le législateur croira travailler ainsi au bien commun, dans l'ignorance où il est des habitudes et de la situation des classes inférieures.

1184. D'ailleurs, quel que soit le mode de prélèvement des impôts, une chose importante, c'est que le législateur soit bien persuadé qu'il n'y a aucune dépense publique qui ne diminue la richesse des sujets, puisque rien ne se fait de rien; ce que la société consomme elle le fait au dépens des sujets. Il faut donc, d'après le sentiment d'un grand homme d'Etat, de Sully, il faut se garder de certains faiseurs de budgets, qui s'ingénient à frapper chaque jour de nouvelles industries, afin, disent-ils, de faire de l'argent sans être à charge à personne (*b*). C'est là vouloir l'impossible; c'est là un

(*a*) Si une étoffe de laine coûte 6 francs l'aune, il est clair qu'elle ne sera pas achetée par ceux qui n'ont que 5 francs à leur disposition, après déduction faite des dépenses indispensables. Tout renchérissement de la marchandise et par conséquent tout impôt indirect est une sorte de décision administrative qui condamne une certaine classe d'individus à se priver de certains produits.

(*b*) Say, *Econ. polit.*, liv. III, ch. 8, *De l'impôt.*

escamotage de charlatan, une découverte d'alchimiste. Un politique prudent et avisé ne s'y laisse pas tromper, et quand il doit, pour le bien commun, imposer les particuliers, il sait que la compensation se trouve uniquement dans le bien commun, et non dans certaines idées absurdes qui voudraient extraire la richesse et l'or d'un pur néant.

1185. Parmi les différents moyens de faire de l'argent, on a eu souvent recours aux emprunts publics. C'est à l'économie politique à expliquer les ingénieuses combinaisons du crédit public, et à débrouiller les erreurs et les hallucinations où on se laisse entraîner. Nous en dirons un mot en déduisant des notions déjà données, les lois morales de l'institution de la dette publique.

La première loi est ici, comme pour toute sorte d'impôts, la loi de la *nécessité :* cette nécessité peut être un besoin d'argent ou une nécessité morale. Une guerre juste, une entreprise utile exigent des capitaux extraordinaires qui ne peuvent aujourd'hui s'obtenir que par un emprunt public : c'est alors un besoin d'argent qui produit la dette publique. Les créanciers de l'Etat ont ainsi un immense intérêt à la conservation des institutions politiques ; de là vient que, dans les guerres civiles, on a vu les généraux en chef faire quelquefois des emprunts à leurs officiers; ce lien moral a aujourd'hui peu de force, puisque les fonds publics sont généralement placés, de nos jours, sous la protection de la société européenne, qui est tout entière intéressée à les maintenir, malgré les révolutions politiques (*a*).

La seconde loi de l'emprunt, c'est sa moralité. Parmi les innombrables manières de créer une dette publique, il en est qui sont plus ou moins contraires à la saine morale : dette flottante ou consolidée, viagère ou perpétuelle, aliénable ou inaliénable, fictive ou réelle, il faut dans la pratique examiner toutes ces combinaisons au point de vue de la moralité; sous ce rapport, la négociation des effets publics peut être pour les spéculateurs une occasion de fraude, et pour les simples une occasion de ruine certaine; ce qu'il y a de pire, c'est que les gouvernements semblent favoriser quelquefois ces duperies ou même y participer activement.

La troisième loi, c'est la fidélité aux engagements pris : le gouvernement peut y manquer ouvertement ou d'une manière cachée; ouvertement, quand il refuse de payer tout ou partie à ses créanciers, quand il falsifie les monnaies ou multiplie excessivement le papier, et donne à ces créanciers une valeur nominale au lieu d'une valeur réelle. La fidélité aux engagements est une obligation pour tout contractant : les gouvernements ne peuvent être dispensés de cette obligation ; ils sont même plus obligés que les particuliers, parce qu'ils sont plus puissants, plus riches et les protecteurs nés de la justice (369).

Enfin, et c'est la quatrième règle à suivre, il faut, pour assurer cette

(*a*) Say objecte ici que ce lien entre l'Etat et ses créanciers peut être utile à la mauvaise cause comme à la bonne ; tous les moyens quelconques sont dans ce cas ; on peut en user ou en abuser ; nous supposons ici que l'autorité est légitime et qu'elle agit avec justice.

fidélité aux engagements, outre la conscience préalable des futures ressources, il faut viser à l'extinction de la dette et créer une caisse d'*amortissement*. On y parviendra par une sage économie dans les dépenses : il n'y a que l'économie bien entendue qui puisse empêcher un gouvernement ou de se ruiner lui-même faute d'argent, ou de ruiner les contribuables par des impôts, ou de ruiner les créanciers par la banqueroute (*a*).

ARTICLE IV.

DU POUVOIR JUDICIAIRE.

§ 1.

EN QUI RÉSIDE LE POUVOIR JUDICIAIRE.

SOMMAIRE.

1186. Nature du pouvoir judiciaire ; — 1187. ce n'est pas un simple pouvoir déclaratoire ; il appartient au souverain. — 1188. Le souverain est quelquefois dans la *nécessité* de le communiquer à d'autres ; — 1189. la prudence peut l'engager à ne pas l'exercer lui-même dans certains cas ; — 1190. et à se soumettre lui-même à l'autorité suprême représentée par le jugement d'un autre. — 1191. Du pouvoir judiciaire dans les sociétés subordonnées. — 1192. D'où vient l'idée d'une *justice privilégiée* ; — 1193. limites de cette justice.

1186. Après avoir donné la théorie raisonnée des devoirs du pouvoir exécutif qui ont rapport au gouvernement des personnes et à l'administration des choses, nous devons examiner quels sont les devoirs du souverain dans la répression des obstacles qu'il peut rencontrer, dans la répression des obstacles moraux et des obstacles matériels. Parlons d'abord du pouvoir judiciaire qui est destiné à la répression de la résistance morale (1049). D'après la définition générale que nous avons donnée de la société (476), l'autorité devant unir dans une commune action des intelligences nombreuses et diverses, il est évident qu'elle rencontrera souvent une résistance morale de la part de ces êtres intelligents : deux individus qui se disputent la possession d'un droit, ne peuvent être accordés que par une décision certaine, fondée sur la vérité. Il faut donc que l'autorité souveraine ait le pouvoir de déclarer où est le droit, où est la justice, et d'établir, en même temps, la manière dont les sujets sont liés par cette déclaration. Ce pouvoir de déclarer le droit en justice, et de le déclarer à titre d'autorité, s'appelle le pouvoir *judiciaire* ou la *juridiction;* avec cette différence que la

(*a*) Voyez sur l'*agiotage* les dictionnaires d'*Economie politique*.

juridiction est un terme plus général et peut se rapporter à toute administration sociale, tandis que le pouvoir *judiciaire* désigne surtout le pouvoir social destiné à repousser les obstacles de l'ordre moral; on pourrait appeler le corps judiciaire une *milice morale*, comme on peut donner à l'armée le nom de *justice matérielle*, puisque le soldat détermine les choses par le *fait*, comme le *juge* les détermine par le *droit* (*a*).

1187 Ce pouvoir, avons-nous dit, appartient en propre à l'autorité (928, 988); car un jugement n'est autre chose que l'*application* de la *loi* à un *fait*, application qui oblige moralement les individus dans l'ordre concret; or, cette faculté d'obliger moralement appartient essentiellement à l'autorité. De plus, le jugement n'applique pas seulement les lois *directives*, il applique aussi les lois *coercitives;* or, la coaction suppose une force irréfragable qui n'appartient qu'à l'autorité (556). Haller compare peu exactement le *juge* à un *arbitre;* le *juge* parle au nom de l'autorité sociale qui tire son origine de Dieu et de la nature des choses, tandis que l'*arbitre* ne peut obliger que les parties qui, d'elles-mêmes et de commun accord, s'en remettent à sa décision (*b*).

1188. Mais de ce que le pouvoir judiciaire appartient en propre au possesseur de l'autorité suprême, comme tout autre pouvoir (990), il ne s'ensuit pas que le souverain doive toujours exercer ce pouvoir en personne. Au contraire, la nature intime des sociétés humaines nous montre que le pouvoir judiciaire tend à se partager entre différentes autorités subordonnées, et la nature même de la souveraineté doit engager le souverain à se priver quelquefois de l'exercice de ce pouvoir pour le faire exercer par d'autres. Expliquons-nous : la société tend *naturellement* à s'accroître en nombre; toutes les relations sociales tendent à se compliquer de plus en plus (691), et par suite les droits tendent à s'entrechoquer de plus en plus. Dans cette collision des droits, c'est à l'autorité à décider le droit qui l'emporte (741), ce qu'elle ne peut évidemment faire sans connaître et le droit en lui-même et les faits particuliers qui donnent naissance au droit (343); or, quand la multitude des faits particuliers à connaître atteint une certaine limite, il devient impossible à un individu d'en prendre connaissance, et cela par la nature de ses facultés et par le temps dont il peut disposer (691). De là vient la multiplication nécessaire des autorités judiciaires; mais comme cette multiplication doit être dirigée vers le bien social, et que le premier des biens sociaux est l'*unité* (300, 454) qui découle de l'unité du *principe formel de la société* (425, 524); comme la *subordination* n'est autre chose que la réduction du multiple à l'unité, il est évident que toutes les autorités judiciaires devront être subordonnées à l'autorité suprême.

1189. Cette participation subordonnée du pouvoir judiciaire vient donc du développement naturel de la société; la nature de la souveraineté fait

(*a*) Voir à ce sujet l'*Esame critico*, p. II, cap. 8.

(*b*) V. Romagnosi, *Istituz. di civ. filosof.*, t. I, p. 559. — « Juger les sujets entre eux et les défendre contre les étrangers, voilà les fonctions du souverain, selon l'Ecriture, Homère, Hérodote et *tous les historiens.* » De Réal, *Science du gouvernement*, t. I, p. 4.

aussi que souvent le souverain, s'il veut agir prudemment, devra se dépouiller momentanément de l'exercice du pouvoir judiciaire ; la souveraineté ne peut agir qu'au *concret* dans un être réel (466, 481), lequel, bien que souverain, reste toujours homme, et se trouve avoir, comme tous les hommes, des *passions*, des *droits*, des *besoins* (489). Il peut y avoir collision entre les droits *individuels* de l'homme-souverain et les droits d'autres hommes ; il peut arriver que ses besoins et ses passions le poussent à violer l'ordre, quand il doit juger en cas de collision des droits (156, 188). Il est donc obligé moralement de se mettre en garde contre ce danger, surtout quand la nature des droits à revendiquer est propre à exciter et à nourrir les passions (177, 261).

Quand même une vertu surhumaine le mettrait à l'abri de ces dangers, la loi de la convenance peut encore demander qu'il sépare, dans le fait, la personne du juge. Le jugement devant, autant que possible, produire, par l'*évidence* de la justice, la parfaite harmonie, le parfait accord des intelligences, il ne sera jamais prudent de donner à ses ennemis une si belle occasion de se plaindre, en jugeant soi-même dans sa propre cause.

Outre cette raison de *nécessité*, il y a encore les motifs de l'amour de la justice et du bien public. Il est très-difficile, même aux meilleurs magistrats, de ne pas se laisser quelquefois surprendre par une erreur ; or, quand le prince est juge, son erreur ne peut être redressée par un tribunal supérieur ; il s'expose à commettre des erreurs fréquentes, d'autant plus déplorables qu'on n'y peut remédier par un recours en appel. Il est vrai qu'on en peut appeler au *prince mieux informé;* mais n'y aurait-il pas souvent des princes qui, mieux informés, seraient néanmoins poussés par l'amour-propre à ne pas se dédire, à ne pas se déjuger? n'arrivera-t-il pas souvent que même leurs plus justes jugements seront regardés comme injustes, et leur fermeté comme de l'obstination? tout cela doit arriver d'autant plus facilement que le prince n'étant pas soumis à toutes les formalités de la procédure, il lui manquera souvent un évident témoignage de son exactitude, et à ses sujets une garantie des plus assurées.

1190. De là vient que dans tous les gouvernements bien constitués, le souverain confie ces sortes de jugements à d'autres magistrats, même quand il exerce ordinairement le pouvoir judiciaire par lui-même : je me rappelle avoir plus d'une fois entendu dire dans ma jeunesse, que dans les causes où les princes de la Savoie étaient personnellement intéressés, ils avaient souvent le dessous dans le procès : tant était grande la liberté des magistrats. Dans ces cas, les magistrats ne jugent pas en vertu de leur autorité propre, mais au nom de l'autorité sociale, laquelle peut obliger dans le souverain, non pas l'*autorité* qui lui donne le pouvoir judiciaire, mais la *personne* qui se soumet volontairement au magistrat comme au représentant temporaire de l'autorité sociale abstraite (1087). La formule de *par le roi*, a pu être blâmée par Bentham (*a*) au point de vue du gouvernement consti-

(*a*) Souvent les auteurs modernes blâment et trouvent absurdes des formules qui autrefois

tutionnel, mais non au point de vue des gouvernements où le roi est l'unique souverain; dans ce dernier cas, la formule est parfaitement exacte : elle exprime une vérité indubitable en laissant entendre que le pouvoir judiciaire dérive uniquement de l'autorité suprême de la société (988).

1191. Quand on fait dériver ainsi le pouvoir judiciaire de la seule source de l'autorité souveraine, on considère la société dans son être total, comme un seul tout; quand, au contraire, une société est composée d'autres associations *primitives* et subordonnées (689), qui possèdent, elles aussi, un être, une fin, une autorité propres, les *jugements* de ces autorités secondaires ne seront pas une simple participation de l'autorité suprême; ces autorités sont juges dans leur association, parce qu'elles sont le principe naturel de ces sociétés subordonnées (690); leur pouvoir judiciaire est la conséquence naturelle de leur autorité propre, comme, dans le souverain, le pouvoir judiciaire suprême est la conséquence de l'autorité suprême (928).

1192. Cette dernière observation, qui est un peu métaphysique, éclaircira un point d'une grande importance et sur lequel les publicistes ne sont point d'accord. Les justices ou tribunaux privilégiés et exceptionnels sont-ils contraires ou non aux règles de la saine morale? Il y a certaines actions qui ne constituent un délit dans la société totale que parce que celle-ci est la protectrice de l'ordre, même dans les *associations subordonnées* (707). Il est donc conforme à la raison que ces sortes de délit soient *principalement* jugés par les associations elles-mêmes, aux lois desquelles ces délits sont *principalement* opposés; il convient alors que l'autorité souveraine n'intervienne que pour soutenir les autorités secondaires, lesquelles peuvent mieux que toute autre instruire et juger la cause.

Nul tribunal ne pourra mieux juger les infractions aux lois commerciales et les dommages qui en résultent qu'un tribunal composé de négociants; des militaires apprécieront mieux que d'autres juges la violation des réglements militaires; qu'y a-t-il d'étrange que la prudence ait toujours conseillé de remettre le jugement de certaines affaires à ceux qui peuvent le mieux les apprécier à leur juste valeur?

1193. Les tribunaux spéciaux sont donc conformes à la raison et au bien social dans les causes spéciales, et pour des crimes *spéciaux;* mais les justices exceptionnelles sont funestes au bien public quand il s'agit de causes communes, et de délits ordinaires. Dans ces cas, c'est la société entière et l'autorité suprême qui doit essentiellement exercer le pouvoir judiciaire, parce que les délits de ce genre sont principalement contraires au bien commun de la société générale, et les droits de cette société l'emportent sur les droits spéciaux des particuliers (363, 742); tous les membres de la société générale ont un égal droit de se faire rendre justice (628); tous, par conséquent, doivent avoir un accès également facile aux mêmes

exprimaient des relations *parfaitement vraies*. Quand l'Angleterre introduisit cette formule, *de par le roi*, il est probable qu'elle n'avait pas encore appliqué ses principes constitutionnels, et que le roi était l'unique source de la justice. On devrait dire aujourd'hui dans la rédaction des jugements : *de par le gouvernement* ou *de par la nation*.

tribunaux; ils doivent trouver des juges également impartiaux; et c'est là une chose d'une réalisation assez difficile dans les tribunaux *exceptionnels*.

§ 2.

ORGANISATION DU POUVOIR JUDICIAIRE.

SOMMAIRE.

1194. Causes civiles, causes criminelles; — 1195. le triomphe de la justice doit être *complet* et *notoire;* — 1196. l'innocent doit être à l'abri de toute molestation. — 1197. Obligations du pouvoir constituant. — 1198. Analyse du jugement. — 1199. Premier élément : le fait; il résulte de l'accusation et des preuves; — 1200. deuxième élément : le droit; troisième élément : la sentence, laquelle résulte et de la loi et des preuves. — 1201. L'appel; l'exécution. — 1202. Considérations théoriques spéciales. — 1203. De l'accusation; — 1204. de la procédure d'enquête et d'accusation; — 1205. de la publicité des jugements; — 1206. du jury. — 1207. Considérations théoriques; — 1208. lois qui en résultent, dans l'ordre *civil,* — 1209. dans l'ordre *politique.* — 1210. De la preuve judiciaire, soit morale, soit légale; — 1211. la meilleure preuve est celle qui réunit les deux éléments. — 1212. De l'appel : le droit et le devoir; — 1213. comment on peut juger de leur importance; — 1214. exécution; moyen de l'assurer. — 1215. Limites du droit de détention préventive. — 1216. Résumé de cet article.

1194. Maintenant que nous connaissons en qui réside le pouvoir judiciaire, il nous faut examiner quelle est sa fin et comment il s'exerce. Le pouvoir judiciaire est destiné à lever toutes les difficultés que pourrait créer à l'ordre civil la force morale du droit ou du moins son apparence. Comme le droit *par lui-même* n'est autre chose que l'ordre (124), les difficultés doivent venir nécessairement de la suspension du droit. Or, l'action d'un droit manifeste peut être suspendue de deux manières, ou par la collision d'un droit égal, ou par la violence et la force; dans le premier cas, ce n'est qu'un simple embarras; dans le second, c'est un vrai désordre. Le pouvoir judiciaire doit donc démêler les droits en collision et rétablir les droits violés; dans le premier cas, il agit dans la sphère de l'action *civile;* dans le second, il agit dans l'ordre *pénal* ou *criminel* (*a*).

1195. Dans l'accomplissement de ce double devoir, le juge doit parcourir une voie difficile et pleine d'embûches, une voie que la malice humaine se plaît à entourer de toutes sortes de dangers. Le beau idéal de l'action judiciaire consistera dans cette prudence et cette sagacité qui feront découvrir tous les piéges de l'injustice, de sorte que le triomphe de l'innocence soit aussi complet que la défaite de l'injustice; la rectitude d'un jugement consiste donc dans l'*affirmation complète du vrai*, et dans la *négation*

(*a*) Voir là-dessus Bentham, *Œuvres complètes,* t, 1, p. 388. *Rapport du pénal et du civil.* — Romagnosi, *Istituz. di civ. filosof.,* lib. V, c. 5, p. 364.

absolue du faux. De cette manière, le jugement pourra accorder les intelligences associées (1186); et comme la force de la vérité est proportionnelle à son évidence, le jugement aura aussi sa perfection extérieure, quand sa droiture paraîtra évidente à la société. Le triomphe *complet* et *notoire* du droit sur l'injustice, telle est la fin et l'idée exacte d'un jugement parfait.

1196. Le triomphe complet du droit suppose plus qu'il ne donne à entendre au premier abord : il suppose non-seulement que l'innocent obtient ce qui lui revient de droit, mais encore qu'il l'obtient sans aucune charge pénible; tout acte qui tendrait à molester l'innocent dans la poursuite de son droit, est une imperfection dans la procédure judiciaire, et une imperfection coupable si elle peut être évitée; en tout cas, c'est une imperfection. Mais la justice ne favorise pas seulement l'innocent; celui-là même qui est dans son tort, quant au point en litige, peut avoir raison sur d'autres points, il peut avoir d'autres droits; la violation de ces droits serait également une imperfection; mais elle est souvent inévitable. L'organisation judiciaire, comme toutes les autres, ne peut guère atteindre ici-bas au *maximum* de sa perfection; en ce point aussi, comme dans tous les autres, la société peut toujours faire de nouveaux progrès (860); une fois qu'elle connaît le type du beau et du juste, elle doit constamment s'efforcer de le réaliser. Or, dans cette réalisation, autres sont les devoirs du pouvoir constituant, autres les obligations du pouvoir judiciaire.

1197. Pour celui-ci, toute la difficulté consiste à bien connaître la vérité; dès qu'il connaît la vérité, le mouvement qu'il doit imprimer à la société est un simple acte de sa volonté, lequel est toujours en son pouvoir; mais les attributions du *pouvoir constituant* sont plus compliquées : dans l'organisation des tribunaux, il doit faire en sorte que le juge puisse tout à la fois *connaître* la *vérité* et *vouloir* la *justice;* il doit posséder cet art difficile d'enchaîner la liberté du juge sans la violenter; pour cela, il doit examiner chacun des éléments d'un *jugement*, et voir comment ils peuvent influer sur la connaissance certaine de la vérité, et sur l'amour éclairé de la justice.

1198. Or, quels sont les éléments de tout jugement? le jugement social ne diffère du jugement individuel que par la différence du sujet qui le prononce; comme jugement, l'un et l'autre doit nécessairement renfermer les mêmes éléments. On sait que tout jugement primitif sur un objet contingent est la conséquence de deux prémisses dont l'une est *expérimentante* et présente l'objet concret, et l'autre est *théorique* et détermine la raison intrinsèque du jugement; le légitime rapprochement de ces éléments constitue la rectitude du jugement individuel (*a*). Tel est aussi le jugement social; il a aussi ses trois éléments : l'élément de *fait* ou l'élément *empirique;* l'élément de *droit* ou le principe *théorique;* la synthèse de l'un et de l'autre constitue la *sentence*.

1199. Le *fait*, l'élément de *fait* est connu de l'individu ou par le mouvement spontané des sens, ou par l'application de l'entendement, c'est-

(*a*) Romano, S. J., *Scienza dell' uomo interiore*, t. II, *Logica*, c. 4 et 6.

à-dire, par le raisonnement. Il en est de même de la société : elle doit connaître le fait par le mouvement spontané de ses organes sensibles, qui se trouvent dans la multitude; puis elle doit appliquer le raisonnement de l'intelligence sociale, qui réside dans l'autorité (729). L'organisation judiciaire doit donc être telle que l'autorité puisse être avertie rapidement de toutes les difficultés qui viennent troubler l'ordre social, et que, de plus, elle puisse les examiner convenablement. En un mot, il faut organiser convenablement l'*accusation* et la *discussion* des preuves ou la procédure.

1200. Le fait une fois connu, il faut appliquer le principe théorique, qui, en matière judiciaire, n'est autre que la *loi;* pour que cette application soit exacte, il faut trouver un moyen, un critère qui permette au juge de confronter le fait avec le droit, afin qu'il puisse légitimement tirer la conclusion, et prononcer la sentence.

1201. En prononçant la sentence, la société affirme un jugement; mais, de même que le jugement individuel peut être soumis à un nouvel examen sur les réclamations de la raison offensée, de même aussi la société peut examiner de nouveau le jugement qu'elle a porté, quand la raison et le droit réclament cette révision ; on la nomme appel, et la manière dont les *appels* sont organisés dans une société, peut influer notablement sur la bonne administration de la justice, sur le triomphe complet et notoire du droit (1195).

L'acte qui vient compléter ce triomphe est l'exécution même de la sentence; c'est donc la manière dont la force publique prête au pouvoir judiciaire une assistance efficace, qui devra donner sa dernière perfection à la justice sociale ; sans l'exécution, cette perfection serait tout idéale et sans aucune utilité pour la société.

Ainsi, composition des tribunaux, accusation ou introduction de la cause, discussion des preuves, proclamation de la sentence, appel, exécution : telles sont les différentes parties de l'organisation judiciaire que doit établir le pouvoir constituant ou législatif.

1202. Il ne nous appartient pas de résoudre ici les questions de fait qui rendent très-difficile, dans la pratique, l'organisation de la justice; on la trouve ordinairement constituée dans les *Codes de procédure;* il nous faut néanmoins en donner une légère idée, afin que nos lecteurs puissent du moins en avoir une connaissance générale et superficielle.

Nous n'avons rien de particulier à dire sur le choix et le nombre des magistrats; on peut appliquer ici ce que nous avons dit en général sur le choix des autres fonctionnaires publics (1068, 1100). Un mot cependant sur l'inamovibilité de la magistrature, qui, d'après les diverses formes politiques, peut avoir des résultats très-divers et très-importants.

1203. Une fois le corps de la magistrature parfaitement organisé, il faut qu'on puisse le plus promptement possible invoquer le secours de la justice : mais qui réclamera le premier ce secours ? sera-ce l'offensé lui-même ? sera-ce la société ou l'autorité? Dans les causes *civiles*, ce sont les parties intéressées qui font la première démarche ; dans les causes *criminelles*, souvent

la crainte ou la nécessité pourraient imposer silence aux particuliers; la *société* aussi peut quelquefois se taire parce qu'elle n'aime pas de jouer le rôle d'accusateur; un officier public pourra également ou ignorer le fait, ou négliger son devoir, ou même abuser de sa position. Voilà donc une question assez compliquée qui se présente à nous sur le seuil même du sanctuaire de la justice, quand nous voulons savoir quelle est la meilleure manière d'en ouvrir les portes au droit violé, sans les ouvrir en même temps à la calomnie et à la méchanceté.

1204. Parvenu dans l'enceinte du tribunal, il faut que le droit puisse faire reconnaître ses titres; dans les causes civiles, la difficulté n'est pas si grande; mais dans les causes criminelles, on peut se demander s'il est plus sûr pour la société de procéder par voie d'*enquête* ou par voie d'*accusation*. Voici comment le professeur Amari, que nous avons plus d'une fois cité dans le cours de cet ouvrage, nous expose la nature de ces deux formes principales de procédure criminelle (*a*) : « dans l'*enquête* ou *procédé inquisitorial*, nous avons essentiellement une procédure d'office, une investigation secrète, un avis sur les preuves *écrites;* le critère, c'est la loi contre laquelle il est défendu au juge d'absoudre ou de condamner; dans ce procédé, il n'y a aucune discussion publique, aucune confrontation entre le coupable, ses accusateurs et les témoins; dans la méthode *accusatoire*, nous avons un accusateur privé, publicité dans l'instruction du procès comme dans la discussion, le jugement est oral; le critère ici est un critère moral, et le juge n'a d'autre frein ni d'autre guide que sa conscience et ses lumières propres; il y a un libre débat entre le coupable, l'accusateur et les témoins. »

1205. Ces deux procédés ont chacun leurs avantages et leurs inconvénients; de là vient que chacun des éléments de ces deux formes de procès a donné lieu à une foule d'opinions diverses et contradictoires, selon que les publicistes considéraient et redoutaient comme principal dommage ou l'impunité du crime ou l'oppression de l'innocence. Parmi les différentes questions qu'on peut soulever ici, une des plus importantes est la *publicité des jugements*, si toutefois il faut encore appeler question un point qui paraît définitivement reconnu par toutes les nations civilisées, bien que, dans l'exécution, il y ait quelques légères différences. La publicité des débats est sans doute une garantie d'impartialité telle que, si l'on n'en voulait pas, on serait facilement suspect de favoriser la tyrannie, etc. Cependant des jurisconsultes très-sages ont vu de grands dangers dans cette grande publicité, par la raison que les méchants peuvent souvent influer et peser sur les décisions des tribunaux publics. C'est aux hommes politiques à voir les raisons qui doivent l'emporter dans la pratique, d'après les différentes conditions des temps, des pays et des causes.

1206. On peut discuter aussi la manière dont il faut appliquer la loi, et en particulier la question du *juri*. Cette question est très-controversée de nos

(*a*) *Giornale statist.*, t. V, p. 150, *Sopra i difetti et riforme delle statistiche criminali.*

jours, parce que, outre la défense de l'innocence, elle se rattache par un lien intime à la question de la liberté civile ; elle développe, en même temps, l'intelligence des citoyens par la difficulté de trouver ici la vérité évidente, et les passions par le sentiment de l'indépendance politique et civile. Bentham attaque l'institution du juri, tandis que l'éditeur de ses œuvres, M. Etienne Dumont, de Genève, en prend la défense (*a*). Je n'ose ici prendre parti ni pour l'une ni pour l'autre de ces deux opinions, les faits ne m'ayant pas encore prouvé laquelle des deux méthodes est préférable ; je me permettrai seulement de faire quelques remarques générales (*b*).

1207. La question du juri me paraît n'être qu'une application particulière d'une théorie plus générale, qu'on peut résoudre en se posant une double question. Premièrement : est-il plus opportun de confier le sort d'un individu au jugement d'un homme plus éclairé mais plus sujet à la corruption, ou à celui d'un homme qui a une plus grande droiture de volonté, mais qui peut se tromper plus facilement? Deuxièmement : quel est le jugement le moins sujet à l'erreur et à la corruption, celui de l'homme du peuple ou celui du magistrat? La première de ces questions concerne le *droit;* la seconde le *fait*. Leur solution dépend en grande partie de l'état des sociétés et des gouvernements auxquels on veut les appliquer. En considérant la chose d'une manière purement spéculative, il est certain que l'honnête homme préférera toujours avoir pour juge un homme intelligent et habile, au moins quand il s'agit de la *collision* des droits ; quand il s'agit de leur *violation de fait*, le simple citoyen peut être quelquefois aussi habile juge que le magistrat. Mais dans une société corrompue, comme les parties en imposent facilement au juge, on préférera le jugement d'un homme droit, quoique peu instruit, à la décision d'un magistrat vénal. Pareillement, dans un gouvernement tyrannique, comme il peut arriver que les juges connivent avec la tyrannie, on préférera remettre le sort des opprimés à d'autres opprimés, plutôt qu'aux dociles instruments de l'oppression.

Considéré sous ce double aspect, le *juri* se rattache aux institutions par lesquelles le gouvernement doit garantir les intérêts des particuliers (905 et suiv.), et à la résistance par laquelle les sujets peuvent se garantir eux-mêmes contre l'oppression (1031 et suiv.). On voit par là que le *juri* peut être envisagé comme une institution *civile* ou comme une institution *politique :* il peut être établi par le gouvernement pour la sûreté individuelle des parties, et il peut être demandé par les sujets comme un moyen de défense politique.

1208. On comprend maintenant comment le moraliste politique doit envisager cette institution, et quels sont, sous ce rapport, les devoirs de l'autorité constituante. Elle doit faire tous ses efforts pour que les jugements soient à l'abri de la corruption ; si l'utilité du juri est démontrée, on peut adopter cette institution, en la modifiant, en l'accommodant à l'état du peuple à gouverner. Sans doute, le principal appui de la juste protection de

(*a*) *Œuvres*, t. III, p. 161 et suiv. Brux. 1840. (*b*) Voir l'*Esame crit.*, p. II, c. 8, § 3.

tous les droits est l'honnêteté, la probité de ceux qui les doivent défendre; mais, pour être excellent, un gouvernement ne doit pas seulement avoir des magistrats qui soient incorruptibles, il doit encore tellement disposer les choses que même des magistrats corrompus ne puissent jamais commettre une injustice; il doit faire reposer l'accomplissement des devoirs sur une parfaite combinaison de l'homme moral et de l'homme matériel (1061).

1209. Mais le juri étant aussi, comme nous venons de le dire, une institution politique, la morale impose également des devoirs à ce point de vue. Destiné par la divine Providence à diriger la société vers le bien, le gouvernement n'est pas obligé de fournir au peuple une force de résistance, mais bien à faire en sorte que le peuple n'ait pas besoin de cette garantie. Si les nations ne sentent pas la nécessité de ce moyen de résistance, elles ne le désireront pas; n'est-ce pas ordinairement parce qu'on leur fait trop sentir le joug de l'autorité que les peuples éprouvent d'inquiètes aspirations vers la possession des garanties sociales? Sans doute ce désir impatient de garanties, cette intolérance du joug de l'autorité, est excitée souvent et alimentée par quelques esprits brouillons; mais quand ces hommes de trouble trouvent un appui solide dans les dispositions du peuple, n'y a-t-il pas, de la part du gouvernement, ou faiblesse ou connivence? On doit donc enlever les causes réelles ou même imaginaires de mécontentement, si l'on ne veut provoquer et armer le peuple, dont le devoir n'est pas de résister mais d'obéir. Donner des armes au peuple est une absurdité, car c'est faire en sorte que celui qui doit obéir n'obéisse pas; mais il n'est pas moins absurde et contradictoire de faire en sorte que les peuples haïssent l'administration de la justice comme l'instrument de la tyrannie.

1210. Une autre question très-importante et dont la solution dépend, si je ne m'abuse, des premiers principes de la théorie sociale, c'est la question du *criterium* des jugements, c'est-à-dire, de la *règle* d'après laquelle le magistrat doit juger. Le magistrat doit-il juger d'après la loi établie ou d'après sa propre conscience individuelle? Demandons-nous d'abord ce qu'est le juge lui-même; c'est évidemment *un homme* qui représente l'autorité sociale, quand il juge sur le point en litige. Comme le droit d'imposer une obligation n'appartient qu'à l'autorité sociale, le juge ne peut donc *obliger* les parties qu'en vertu de l'ordination de la loi; mais les lumières dont il a besoin pour décider le point en question lui sont évidemment fournies par sa propre raison, il doit donc aussi *décider* d'après sa propre conscience. La *loi* lui donne la *force* obligatoire, la raison fournit les lumières nécessaires; ces deux éléments sont également indipensables dans toute décision judiciaire (1186); la sentence doit donc reposer sur tous les deux à la fois, sous peine de n'être plus une vraie sentence judiciaire.

1211. D'un autre côté, il faut faire attention qu'autre chose est juger en conscience de l'application de la loi, autre chose juger la loi en elle-même. Aux yeux du juge, la loi doit être un premier principe, un axiome, une règle inviolable; si la loi lui paraît injuste, il ne doit pas se mettre dans l'alternative, ou de violer la loi ou de juger contre sa conscience; il doit résigner

ses fonctions; car ces fonctions se réduisent à décider quand une loi *juste* est applicable à un cas donné; il pourra donc décider de cette application ou par une connaissance purement individuelle ou par certains indices qui, tout en étant prévus par la loi, doivent cependant être appréciés par le juge; ou enfin par des indices qui sont tout à la fois prévus et déterminés par la loi. Si la loi n'exigeait aucune *preuve authentique*, l'autorité du magistrat deviendrait arbitraire; si la loi, dans la détermination des preuves, ne laissait pas au juge une certaine estimation de leur valeur, les jugements ne seraient qu'un pur mécanisme matériel, et deviendraient excessivement rigoureux. Le législateur devra donc établir un critère légal qui détermine la nature des preuves requises, pour empêcher l'arbitraire; mais il devra tempérer cette règle par un critère moral, en laissant au juge une certaine latitude dans l'appréciation de ces preuves, afin d'éviter ainsi une excessive rigueur. Si la loi ne détermine pas cette correction de la règle légale, le juge devra, autant que possible, ne jamais s'exposer à violer la justice; en tous cas, il devrait résigner son office plutôt que de jamais condamner un innocent. Voilà comment nous croyons devoir résoudre cette grave question; cette solution n'est que la conséquence de notre théorie fondamentale de la société, et des idées que nous avons exposées sur la nature même du supérieur et du souverain (488, 489); nous avons vu que la notion du souverain renferme deux idées, celle d'*homme* et celle d'*autorité*, un élément concret et un élément abstrait; cette théorie fondamentale elle-même est la conséquence nécessaire de la philosophie que nous avons cru devoir embrasser (*a*), et dont nous avons tâché de ne jamais nous départir dans toute la suite de notre travail.

Nous pourrions appliquer cette philosophie à toutes les parties de l'organisation judiciaire, et nous verrions que partout il y a une relation intime entre la théorie et la pratique; nous verrions que les principaux éléments du mode *inquisitorial* tendent à se combiner avec les éléments du mode *accusatoire*, pour produire ainsi un accord harmonique entre ces deux modes, entre l'impulsion *morale* propre au premier et l'impulsion *matérielle* propre au second. Il suffit d'indiquer ici ces applications; la nature d'un simple traité de morale ne nous permet pas de nous étendre davantage sur ce sujet.

1212. Il ne nous reste plus à parler que de l'exécution de la sentence: voyons d'abord si la sentence doit être immédiatement exécutée, s'il doit toujours être permis d'en appeler de la sentence du juge, ou si tout appel doit être interdit.

L'appellation est une conséquence du droit *hypotattique* de la nature des associations subordonnées (707); c'est un des grands avantages qu'une société plus petite peut retirer de son union avec une société plus grande (709); on ne peut donc révoquer en doute que le sujet n'ait généralement le droit d'en appeler à l'autorité supérieure contre le jugement injuste de l'auto-

(*a*) Voir notre *Introduction*, p. XX.

rité inférieure. Mais ce droit des sujets qui lie l'autorité secondaire de manière qu'elle ne puisse s'opposer à l'appel, ce droit oblige-t-il également l'autorité suprême à toujours admettre cet *appel* et à prendre connaissance de la cause? Il est évident que l'autorité peut toujours s'abstenir d'agir, mais qu'elle ne peut agir toujours et partout; c'est précisément cette impossibilité de se mêler par elle-même de toutes les affaires sociales, qui oblige l'autorité suprême à organiser le pouvoir judiciaire et à le communiquer à des administrations subordonnées (1188). Or, si elle avait l'obligation d'accepter tous les appels, les sujets ayant toujours la faculté d'y recourir, il s'ensuivrait qu'elle aurait aussi l'obligation *impossible* de juger tous les procès par elle-même; l'autorité suprême n'est donc pas obligée, d'une manière absolue, d'accepter pour toutes les causes le jugement en appel. Elle peut, il est vrai, remettre ce jugement à d'autres magistrats, et c'est ce qu'elle fait généralement; mais comme ces magistrats ne sont pas plus infaillibles que les premiers, l'innocent pourrait non-seulement recourir à un second appel, il pourrait encore interjeter un centième, un millième appel, et cette série indéfinie d'appels équivaudrait à une suspension absolue de la justice; il est donc nécessaire de déterminer le nombre des *instances;* au surplus, comme les appels pourraient être ou superflus ou même nuisibles à la société, si les causes les plus minimes pouvaient par leur moyen traîner en longueur, il est nécessaire aussi de supprimer l'appel pour toutes les causes de minime importance.

L'obligation de la société d'accepter le recours en appel est donc nécessairement limitée. Quoiqu'il puisse arriver, par suite de la faiblesse humaine, qu'un appel de plus pourrait sauver l'innocent condamné dans une précédente instance, il faut cependant que l'autorité détermine certaines limites, au delà desquelles l'appel est interdit par la prudence et la sagesse. Ici comme ailleurs, l'homme ne peut tout prévoir; il doit abandonner l'accusé aux soins de la Providence, qui pourra assurer d'une autre manière le sort de l'innocence, et, en tout cas, réparer, dans un autre monde, les injustices dont l'innocent a été ici-bas la victime (*a*).

1213. Quelles seront ces limites fatales? Pour les déterminer, il faut surtout faire attention aux circonstances suivantes : 1° la gravité des intérêts en litige : ainsi, on doit toujours permettre l'appel dans les causes capitales, où il s'agit de la vie des hommes; excepté seulement le cas où l'appel pourrait être cause d'un danger public éminent, comme en temps de sédition, de guerre, etc.; 2° la situation *morale* de la société et des tri-

(*a*) Stahl expose très-bien comment, dans certains cas, il faut absolument recourir à la divine Providence, souveraine modératrice des individus et des sociétés; cet auteur protestant écrit ici de manière à faire honte à certains catholiques, qui voudraient ne rien laisser à décider, ni à la providence de Dieu, ni à la conscience de l'homme; l'illustre professeur de Berlin a tracé, avec beaucoup de sagesse, les limites en deçà desquelles la prudence humaine doit rechercher toutes les garanties possibles, et au delà desquelles elle doit abandonner les décisions de la justice de l'homme à la justice de Dieu. Voir son *Histoire de la philosophie du droit,* liv. VI, sect. I.

bunaux : on permettra d'autant plus facilement le recours en appel qu'il y aura plus de raisons de douter de la probité des parties et de l'intégrité des juges; 3° la grandeur et l'évidence du délit : dans les causes criminelles, comme dans les causes civiles, la faculté d'appeler peut quelquefois causer de grands dommages à la justice et à la société; 4° l'expérience des faits : s'il était prouvé qu'un grand nombre d'innocents ont été injustement condamnés, il faudrait évidemment prendre de plus grandes précautions en faveur de l'innocence.

1214. Quand le jugement définitif est porté, il faut que l'exécution s'en suive; ici le pouvoir judiciaire aura une force morale d'autant plus grande, que la sentence sera exécutée avec plus de promptitude et de vigueur, tout en respectant le *droit de grâce* (793).

Une question se rattache à l'exécution : c'est celle de la détention préventive; pour assurer l'exécution d'avance, est-il permis d'incarcérer le prévenu avant que le jugement ait lieu? un sentiment intime d'humanité nous dit qu'il faut, sous ce rapport, protéger l'innocence; que l'homme qui n'est pas reconnu coupable, doit être supposé innocent; que l'innocent ne peut être puni; que toute détention étant une vraie punition, puisqu'elle ôte à l'homme sa liberté, la détention préventive de celui qui n'est pas reconnu coupable est injuste. Mais d'un autre côté, nous avons vu que toute *peine* n'est pas une *punition* (645, 800), et que, par conséquent, le raisonnement que nous venons de faire est trop général. Sans doute, le prévenu ne doit pas être supposé coupable, mais il ne doit pas non plus être supposé innocent : l'accusé est un homme sur la culpabilité duquel plane un doute; on ne sait s'il est coupable ou innocent; on ne peut certainement pas le punir comme coupable; mais si, par un effet de sa condition, des circonstances, etc., il est soumis à une peine (et certes le seul doute de sa culpabilité est déjà une grande peine pour un innocent), cet homme pourra se plaindre justement de sa triste condition et des fâcheuses circonstances où il se trouve, mais il n'a pas le droit de se plaindre de la société. La société est obligée, pour le bien commun, de causer de la peine à un particulier; le particulier est obligé de se résigner (745) : d'autant plus que, s'il est innocent, il trouvera toujours de grands avantages dans l'exécution des lois qui assurent la punition du crime et la justification de l'innocence.

1215. Ce n'est pas à dire pour cela que *toute* détention préventive est *légitime;* la société devant protéger l'innocence, doit par là même d'autant plus réduire le droit de détention préventive que les indices sont moins clairs, l'affaire moins importante, les charges moins accablantes, la fuite moins facile; et comme tout cela dépend en grande partie de la perfection de la société, plus une société sera parfaite, plus seront rares les cas de détention préventive dont l'innocent peut être la victime.

Enfin, on pourrait encore examiner sur qui devront retomber les frais qu'entraîne nécessairement la bonne administration de la justice, et comment les frais du procès pourront aiguillonner un peu la lenteur des tribunaux par le stimulant de l'intérêt. Mais nous n'en finirions pas si nous

devions examiner une à une toutes les questions qui se rapportent à l'organisation de la justice ; nous faisons ici un cours élémentaire de droit naturel et non un traité complet de législation ; nous devons donc nous arrêter et renvoyer pour le reste aux ouvrages spéciaux sur la matière.

1216. En résumé, le pouvoir judiciaire dérive immédiatement de la nécessité de maintenir l'ordre dans la société ; il réside naturellement dans le souverain ; c'est au souverain qu'appartient le droit de communiquer ce pouvoir à un certain nombre de magistrats inférieurs, d'après les conseils de la prudence et les besoins de la société ; le nombre des magistrats sera d'autant plus grand, que les relations morales d'une société seront plus étendues et plus compliquées.

Le *triomphe complet et notoire de tous les droits*, tel est le but final de l'organisation du pouvoir judiciaire; c'est à la réalisation de ce but que doivent être dirigés tous les moyens, tous les règlements qui limitent l'arbitraire du juge et soutiennent sa faiblesse native, qui font fléchir, avec autant d'efficacité que de douceur, la dure *matérialité* des lois écrites devant les principes de la *moralité* des actes humains. C'est d'après cela qu'on devra déterminer la forme des tribunaux, l'introduction de la cause, le système des preuves à admettre, la règle du juge, l'organisation des appels, et l'exécution de la sentence.

ARTICLE V.

DE LA FORCE PUBLIQUE (*a*).

SOMMAIRE.

1217. Nécessité de la force publique; — 1218. ses conditions ; — 1219. difficulté de les réaliser toutes. — 1220. Enrôlements volontaires; — 1221. conscription forcée ; — 1222. elle est licite à défaut d'autres moyens de recrutement ; — 1223. on doit l'éviter autant que possible. — 1224. Devoirs de l'autorité dans une semblable nécessité ; elle doit appliquer les règles de la justice distributive ; permettre les remplacements ; donner au militaire une compensation équivalente aux avantages qu'il abandonne. — 1225. Devoirs des sujets. — 1226. Les armements doivent être proportionnés à la *fin* et à la *forme* de la société. — 1227. Devoirs de la société sous ce rapport. — 1228. Autres moyens d'organiser la force publique. — 1229. Combien il est important de sauvegarder la moralité du soldat. — 1230. A qui appartient le commandement de la force publique.

1217. Le bon ordre de la société exige qu'elle puisse atteindre sa fin matérielle (726, 734); l'autorité doit, par conséquent, faire tous ses efforts pour se rendre capable de surmonter les obstacles matériels en réduisant

(*a*) V. l'*Esame critico*, p. II, c. 7, § 1, *Forza armata*.

par la force ceux qui se montrent rebelles à ses commandements. Il faut donc qu'elle organise aussi la force publique de manière qu'aucune force matérielle ne puisse lui résister, ni empêcher ainsi l'exécution de la volonté sociale de la loi (1074). Or, l'exécution des lois peut être entravée ou par les luttes des citoyens entre eux, ou par les ennemis intérieurs de la constitution politique, ou par les ennemis extérieurs de l'Etat : la force publique devra donc pouvoir s'opposer aux forces privées des citoyens, à leurs discordes intestines et aux attaques du dehors ; de là une triple organisation de la force publique ; nous aurons une force *civile* pour maintenir l'ordre parmi les particuliers, une force *politique* pour soumettre les rebelles, et une force *militaire* proprement dite, pour repousser les ennemis extérieurs (*a*). C'est l'idée de la *fin* qui distingue ces différentes forces, comme elle distingue et spécifie généralement toutes les facultés humaines (23 et suiv.). L'ordre *civil* est la fin de la première de ces forces ; l'ordre *politique* la fin de la seconde, et l'ordre *international* celle de la troisième ; rien n'empêche qu'une seule troupe armée ne résume en elle cette triple fonction ; c'est ce qui se voit surtout à l'origine des sociétés, où l'organisme social est plus simple, et les pouvoirs politiques plus concentrés (1176). Dans ce cas, l'unique force armée de la société devra posséder toutes les qualités requises pour remplir le triple devoir dont nous venons de parler.

1218. Quelles sont en général ces qualités? la force publique étant destinée à surmonter les obstacles matériels, sera d'autant plus parfaite qu'elle pourra surmonter les obstacles plus grands, avec une dépense moindre, dans un temps plus court, avec un succès plus certain ; en d'autres termes : la *perfection* de la force sociale sera en raison directe des obstables à vaincre et du repos à assurer, et en raison inverse du temps à employer et des dépenses à faire.

1219. Cette formule nous montre que le pouvoir constituant doit éviter ici la difficulté qui vient de ce que les conditions sont opposées entre elles, puisque plus on réalise les deux premières, moins on peut faire droit aux deux autres : pour surmonter de plus grands obstacles, il faut augmenter le nombre des troupes, mais par là même on diminue la population et on réduit le trésor public; pour assurer un prompt succès, il faut multiplier les efforts, mais par là même on est exposé à de plus grandes pertes. Il faut donc faire attention à toutes les circonstances qui peuvent altérer les mutuelles proportions de ces conditions de la force publique ; c'est l'harmonie des proportions qui constitue la perfection et le progrès de la société, comme elle constitue la perfection d'un être quelconque (458). Faisons mieux comprendre notre pensée, et résolvons en même temps les principales difficultés que présente cette partie du droit naturel.

(*a*) Voir sur cette division Romagnosi, *Filosof. del dir. civ.*, lib. VII, p. 609 et lib. V, p. 352. — Voir aussi Stahl, *Histoire de la philosophie du droit*, liv. V, c. 4. Stahl blâme Schleiermacher de ce qu'il confond la justice pénale et le service militaire dans le même concept de défense de la société. Pour les raisons que nous avons données, nous croyons devoir réunir ces deux choses sous une même idée. — V. l'*Esame critico*, à l'endroit cité plus haut.

1220. Le premier élément de la défense publique, c'est la force à opposer aux obstacles; or, la force militaire dépend surtout du nombre; le gouvernement visera donc d'abord à l'augmentation du nombre; pour obtenir ce résultat, il doit avoir recours ou aux enrôlements volontaires ou à la conscription forcée. On peut augmenter facilement le nombre des volontaires par les moyens pécuniaires; si l'on peut avoir ainsi un nombre suffisant de soldats sans charger les citoyens d'impôts, sans manquer aux autres devoirs d'un bon gouvernement, cette manière de créer la force publique sera d'autant mieux organisée qu'elle procurera un plus grand nombre de soldats. Les lois morales à observer dans ce genre de recrutement sont les mêmes que celles qui légitiment les sociétés *volontaires* (624 et suiv.). Il faut que celui qui est enrôlé soit libre : ainsi, on ne peut engager ceux qui sont dans la dépendance d'autrui, comme les enfants et les esclaves; il faut aussi que le volontaire s'engage librement, ce qui n'est pas quand un malheureux est trompé par la fraude, ou contraint par la violence (*a*). Sans user de ces moyens déloyaux, il y en a beaucoup d'autres par lesquels on peut attirer des volontaires et les porter à la noble profession des armes : il faut les y exciter par la bonté de la cause qu'ils défendent, par l'honneur qui résulte de l'héroïsme avec lequel on expose sa vie pour cette noble cause, par l'appât de récompenses méritées et qui assurent au militaire une vieillesse honorable et à l'abri du besoin; ces trois sortes de moyens correspondent aux trois grandes catégories de mobiles qui s'adressent à la raison, aux passions et aux besoins de l'homme (732). Ces moyens, bien mis en œuvre d'après les circonstances, ont donné de tout temps aux grands politiques et aux grands guerriers, des armées nombreuses et aguerries, des armées réunies par le mouvement naturel et spontané de la volonté (*b*).

1221. Mais depuis les grandes guerres modernes, la conscription forcée s'est introduite chez presque toutes les nations de l'Europe; quelles sont les lois à suivre dans ce mode de recrutement des armées? et d'abord ce mode de recrutement est-il licite et quand l'est-il? La défense publique est une nécessité sociale; quand il n'y a pas d'autre moyen de parer à cette nécessité, il faut bien que l'autorité ait le droit et le devoir de forcer les sujets à subir cette nécessité, et que ceux-ci soient obligés d'obéir (728, 748). Cette nécessité sociale de la défense existe toutes les fois qu'une force ennemie vient mettre la société en danger. Dans l'ordre *civil*, cette nécessité existe toujours, car il y a toujours des individus qui résistent à la loi ; dans l'ordre *politique*, elle n'existe pas toujours; mais elle est toujours imminente, par

(*a*) Jacquinot. *Cours d'art militaire*, t. I, p. 42, ajoute très-bien : « les enrôlements volontaires sont partout permis avant l'âge de vingt ans; mais c'est une faute, si le jeune homme n'est pas fortement constitué. »

(*b*) On peut lire avec utilité les remarques sur les améliorations introduites par Frédéric-le-Grand, le réformateur des armées modernes, dans la *Tactique prussienne*, p. 120 et suiv. ; l'auteur néglige un peu le mobile de la *bonté de la cause :* ce mobile a enfanté autrefois des prodiges dans l'armée des Macchabées, et de nos jours, dans la Vendée de 1791 et l'Espagne de 1809, ainsi que dans une foule de guerres anciennes et modernes.

la raison qu'une sédition sourdement tramée peut toujours éclater; dans l'ordre *international*, quand elle existe, elle se manifeste aussitôt par les grands préparatifs qu'on doit faire pour attaquer un pays, et qui ne peuvent être cachés. Ainsi, d'après la nature des *forces opposées*, la loi de la nécessité exige une force *civile permanente*, une force *politique* qui puisse toujours être prête au besoin, et une force *militaire*, proprement dite, quand la patrie est en danger. Mais il faut faire attention que surtout dans la tactique moderne, les armées ne se forment que par un long exercice, et qu'elles ont besoin du concours de différentes branches scientifiques qui exigent des personnes qui s'y appliquent constamment; de là vient que les besoins *militaires* des nations modernes sont devenus permanents et ont donné naissance aux armées permanentes, nécessaires au moins dans l'ordre *théorique* (746) (*a*).

1222. Nous venons de dire que l'autorité peut avoir recours à la conscription forcée, mais seulement quand d'autres moyens ne suffisent pas pour la défense publique. La raison de cette restriction est évidente : l'action sociale, l'autorité doit assurer à chaque individu l'exercice de ses droits *vifs*, c'est-à-dire, de ses droits qui ne sont pas neutralisés par une collision (361). Or, tout individu a le droit de se procurer les moyens de vivre d'après les conseils de sa propre raison, car les moyens de sustentation appartiennent, de leur nature et primitivement, à l'ordre individuel réglé par la raison individuelle (1113). La société, l'autorité ne peut donc pas se mêler de l'ordre individuel; en général elle ne peut forcer l'individu à embrasser telle profession plutôt que telle autre; elle le peut *seulement* quand le *droit de tous* est en collision avec un *droit* égal ou inférieur de *l'individu* (742). Or, cette collision a lieu dans notre cas : la force militaire est une nécessité, parce que sans cette force, l'ordre social succomberait sous les efforts de ses ennemis, ainsi que la liberté et la vie de tous les citoyens qui ont un droit certain à l'ordre social, à la liberté, à la vie. Ce droit de tous les citoyens est en collision avec le droit de quelques individus, dans le cas où nous supposons que la société n'a pas d'autre moyen que la conscription forcée pour rassembler une armée suffisante et se défendre; la conscription est juste alors, elle est licite, elle est même obligatoire. Mais si la société peut, par des moyens pécuniaires ou autres, et sans qu'il en résulte pour elle d'autres inconvénients plus graves (*b*), s'opposer à ses

(*a*) Voir les premiers chapitres de Jacquinot, *Cours d'art militaire*, t. I.

(*b*) Il y aurait d'autres inconvénients à surcharger le peuple d'impôts, à prendre à sa solde des troupes étrangères, etc. ; souvent ces soldats étrangers font endurer, à un peuple, des maux plus grands que ceux qu'ils devraient écarter. Rome périt par ses propres armées, composées de barbares ; les Califes arabes furent dépossédés par les Turcs à leur solde. C'est dans ce sens que Filicaia a dit d'une nation qui est à la merci d'une armée : « Forte par le fer et le bras de l'étranger, victorieuse ou vaincue tu es toujours esclave. »

. . . . . del non tuo ferro cinta,
Pugnar col braccia di straniere genti
Per servir sempre o vincitrice o vinta.

ennemis, alors évidemment la collision cessera, et nous verrons repaître le droit à l'indépendance naturelle, à la liberté individuelle dans le choix d'une profession; ainsi, en cas de nécessité, le recrutement forcé n'est pas imposé comme une *profession individuelle*, mais plutôt comme une *fonction* de l'organisme social; l'autorité ne se mêle pas ici, *comme telle*, de l'ordre domestique et des intérêts individuels; mais ces intérêts et cet ordre cèdent pour un moment à l'ordre politique auquel ils sont naturellement unis et subordonnés (703 et suiv.).

1223. C'est donc la *seule nécessité* qui justifie l'autorité, quand elle oblige de force au service militaire; par conséquent le gouvernement doit faire tous ses efforts pour échapper à cette nécessité; car si la nécessité existait seulement parce qu'on n'emploie pas les moyens qui pourraient la faire disparaître, cette nécessité ne serait plus nécessaire. De là vient que plusieurs personnes, bien intentionnées du reste, se plaignent aujourd'hui de la conscription forcée : elles ne peuvent se persuader qu'il soit *nécessaire* de faire tous les sacrifices qu'entraînent les armées permanentes, dans un temps où l'Europe est presque toujours en paix; elles croient qu'il est permis de se soustraire à la conscription comme il est permis de se soustraire à une injuste vexation. Mais elles doivent remarquer que la suppression des armées permanentes et des grands armements ne se peut effectuer que par le commun accord de toutes les grandes puissances; dans l'état actuel de l'art militaire, il suffit d'une seule nation qui maintient ses armements, pour que toutes les autres soient forcées d'en faire autant. Ainsi, les peuples n'ont pas tort quand ils demandent le désarmement sur le pied de paix à toutes les puissances ensemble; mais ils ont tort quand ils rendent leur seul gouvernement responsable des charges que les armées permanentes font peser sur l'Etat. Chaque souverain est obligé, dans l'état de choses actuel, de garantir ses Etats par des forces extraordinaires, jusqu'à ce qu'une diplomatie plus loyale, un amour plus vrai de l'humanité, des alliances plus sincères puissent assurer plus efficacement l'équilibre européen; ce qui sera toujours difficile tant que l'unité des croyances religieuses ne fera pas de tous les peuples un seul troupeau dirigé par un seul pasteur.

1224. En attendant cette époque bien éloignéee sans doute, quels seront les devoirs de l'autorité et des sujets? Nous avons dit que l'autorité doit s'efforcer de procurer à la société le plus de force possible avec le moins de charges possible (1218); la force ne dépend pas seulement du nombre des soldats, elle dépend encore du choix qu'on en fait; au surplus, une charge quelconque est d'autant plus facile à porter qu'elle est distribuée également sur une plus grande surface. Voilà donc les deux règles que l'autorité doit suivre en cette matière; la *nécessité finale* oblige à choisir les citoyens les plus propres au service, et la *justive distributive* doit répartir également cette charge entre tous les citoyens. C'est à la politique à établir les bases de cette répartition; remarquons seulement que la charge doit être relative à la *force* qui doit la supporter et aux autres charges que cette force sup-

porte déjà. Ainsi, on exemptera justement du service militaire ceux qui servent la chose publique en d'autres emplois, ceux qui sont absolument nécessaires à leur famille, ceux qui paraissent tout à fait inaptes au service militaire (*a*). Remarquons, en outre, que la défense publique exige non-seulement des hommes, mais toutes sortes de ressources; l'équité demande donc que ces ressources soient procurées surtout par ceux qui ne donnent pas à l'Etat le secours de leur bras.

On peut encore se demander ici, si les remplacements sont permis : Jacquinot s'oppose à cette mesure (*b*) par la raison que « les personnes riches ou aisées seront les seules qui jouiront de ce bénéfice, et que par là l'Etat se trouvera privé de bons officiers et de soldats intelligents, comme le prouve l'expérience. » Je ne suis pas à même d'apprécier cette raison au point de vue de l'art militaire; mais il est certain qu'au point de vue de la justice, il n'est pas raisonnable de forcer l'homme qui refuse de servir, pour refuser celui qui s'offre volontairement, et cela en vue même du résultat pratique qu'on a droit d'attendre de l'individu; quant aux postes supérieurs de l'armée, il y aura toujours des hommes capables qui s'efforceront d'y monter, et qui, si la carrière militaire leur était forcément fermée, enseveliraient à regret leurs talents dans une oisive obscurité. Il me semble qu'en suivant les règles de la collision des droits, ce point ne peut offrir aucune difficulté.

Il est à remarquer encore qu'il y a une grande différence entre la force militaire, l'*armée* proprement dite, et les deux autres forces publiques; celles-ci peuvent jouir de tous les avantages de la société civile, puisqu'elles n'en sont pas séparées; le soldat, au contraire, doit pouvoir changer à chaque instant de garnison, porter la guerre dans des pays où tout lui est étranger, la langue, les mœurs, les lois, la religion; il est, pour ainsi dire, privé de tous les avantages de la société pour laquelle il consume ses forces et donne son sang et sa vie. La société est donc obligée, à cent titres divers, de lui donner dans l'état militaire des avantages qui puissent compenser ces pertes; c'est pourquoi l'armée est une sorte de société subordonnée complète (447), mobile, qui a ses chefs, ses lois, ses demeures à elle, et plusieurs autres caractères qui la distinguent de la société générale, du *tout* social [CXIV].

1225. Tels sont les devoirs de l'autorité; les devoirs des sujets sont une conséquence des principes généraux que nous avons établis ailleurs (934, 946). Si l'autorité ne fait qu'user de son droit strict (742), et si ce droit peut exiger le service militaire obligatoire (1122), il est évident que, dans

(*a*) Voir Jacquinot, *Cours d'art militaire*, t. I, p. 41. « Les hommes indispensables soutiens de leurs parents infirmes pourront être exemptés du service, ceux dont les frères seront morts dans les combats, ou y auront été mutilés, les fils uniques de veuves ou de vieillards seront encore l'objet d'une exception, parce que les familles des uns ont payé leur tribut à l'Etat, les autres, etc. » On voit ici que l'unité de la famille influe pratiquement sur les lois civiles politiques [LXXXIV]. On connaît la loi juive qui ordonnait au général de congédier avant la guerre, les poltrons, les nouveaux mariés, etc. : sur le recrutement des romains, voyez Sigonius, *de antiquo jure civium romanorum*, lib. I, c. 15, p. 53. Ed. Francof., 1593.

(*b*) *Cours d'art militaire*, t. I, p. 43.

ce cas, chacun est obligé de supporter sa part des charges communes (994); s'il y a *droit* d'un côté, il doit y avoir un *devoir* corrélatif de l'autre (347).

1226. D'autres éléments contribuent encore, outre le nombre et le choix des soldats, à la bonne organisation de la force publique; ils ne sont pas du domaine du moraliste et regardent la politique et l'art militaire. Les exercices, les approvisionnements, l'instruction de l'armée, sont autant d'applications spéciales des devoirs qu'ont à remplir dans une société toutes les autorités subordonnées; nous avons parlé ailleurs de ces devoirs; une seule de ces applications peut être mentionnée ici à cause de son importance, ce sont les fortifications ou les forteresses d'un pays.

1227. Certains auteurs ont présenté les forteresses comme un joug odieux, une menace que la tyrannie tient suspendue sur la tête du peuple; la plupart du temps, ces auteurs sont des écrivains haineux et chagrins, et, de plus, engoués du dogme de la souveraineté populaire. Sans aucun doute, un tyran peut se servir de ce moyen pour tenir en respect les peuples opprimés; c'est un moyen puissant, nous le savons; mais la possibilité de l'abus ne doit pas empêcher l'autorité légitime d'user de ce moyen; quand cette autorité est plus ou moins démocratique, il faut que les forteresses ne soient pas un obstacle à l'exercice du pouvoir; dans les monarchies, ce moyen de défense peut également assurer l'autorité du monarque, et c'est souvent pour le prince un moyen d'accomplir son devoir, de procurer la tranquillité publique, et de la procurer *à peu de frais* (1218). Ce que nous disons ici doit s'entendre également des séditions intérieures et des attaques du dehors (*a*).

1228. C'est à la science politique, à la tactique militaire et à l'économie sociale à déterminer les moyens d'augmenter la force publique sans augmenter les frais et les dépenses; c'est à ces différentes sciences à étudier comment on peut organiser le mieux possible une armée, sans enlever des bras à l'industrie, sans léser la liberté individuelle, sans causer des dommages à la société domestique, comment on peut éviter la corruption naturelle aux casernes et aux camps. Quant à nous, il ne nous reste plus qu'un mot à dire sur les *garanties de succès*, que l'autorité doit surtout avoir en vue en organisant la force publique.

1229. Cette force doit être telle que nulle autre ne puisse lui résister avec succès; la démoralisation de l'armée est, par conséquent, une cause certaine de ruine pour un Etat, car une fois l'armée détruite, il n'y a plus aucune défense pour une société. Combien d'Etats ont été sur le point de tomber par suite de la révolte de leurs propres soldats, des Prétoriens, des Mamelouks, des Janissaires! Il est donc très-important que l'armée soit soumise aux influences de la religion et de la conscience. Il est politiquement faux, le système que quelques chefs voudraient introduire dans les armées,

(*a*) « Procurare la prevalenza *effettiva* del sommo impero forma il domma primario fondamentale e indispensabile di qualunque civile governo. » Romagnosi, *Istit. di civ. filos.*, t. I, lib. VII. — « Peracutè observat Aristoteles (respubl. VII, 11.) acropolim convenire monarchiæ et oligarchiæ; solum æquum democratiæ, neutrum horum aristocratiæ, sed locum firmum atque munitum. » (Cicero, *De republica*, lib. II.)

quand ils disent qu'il faut ôter au soldat toute idée de religion et d'immortalité, pour qu'il n'ait pas peur de la mort, et soit dans leurs mains un instrument d'autant plus apte à défendre la société. Laissons ces doctrines abjectes qui considèrent le soldat comme une vile matière ; ne disons pas que le seul amour de la vie suffit pour donner la peur de la mort ; laissons à ces hommes la triste gloire de métamorphoser, comme Circé, les hommes en animaux. Des tigres seraient-ils, par hasard, de bons soldats? ne tournent-ils pas leur férocité contre leurs gardiens aussi bien que contre leurs ennemis? Si l'armée doit être une garantie pour la société, j'aime un soldat qui soit encore plus *fidèle* que *vaillant;* et la valeur comme la fidélité viennent de la raison et de la conscience, ces vrais moteurs de l'acte humain, auxquels la foi et la religion viendront ajouter une force surnaturelle [CXIV].

1230. Il résulte de tout ce que nous avons dit que c'est au souverain, à l'autorité souveraine, quelle qu'elle soit, à diriger la force publique (*a*). Dans les monarchies, c'est le monarque qui en aura le commandement suprême ; dans les polyarchies, le commandement est confié au pouvoir exécutif, et cela d'après les différents buts que cette force doit atteindre. Ainsi, la force *civile* dépendra surtout du gouvernement civil et du pouvoir judiciaire ; la force *politique* dépendra de tous les représentants de la polyarchie ; la force *militaire*, de celui qui sera élu généralissime de l'armée. De cette manière, la force matérielle sera la fidèle exécutrice du droit, et le droit obtiendra toujours prompte et bonne justice (1214).

(*a*) Voir l'*Esame critico*, p. II, c. VII, § 2, p. 355, *Dispendioso dispotismo, etc.*

CHAPITRE VII.

DE LA SÉPARATION DES POUVOIRS POLITIQUES.

SOMMAIRE.

1231. Opinion de Montesquieu; — 1232. elle est trop générale, elle s'appuie sur une double erreur; — 1233. en affirmant qu'il n'y a aucune sécurité quand ces pouvoirs sont réunis dans les mêmes personnes, — 1234. en supposant que ces pouvoirs peuvent être absolument séparés. — 1235. Illusion qu'on se fait sur le prétendu bien commun. — 1236. On réduit l'opinion de Montesquieu à sa formule la plus générale; — 1237. il y a trois moyens de subordonner la force matérielle au devoir moral : des moyens *moraux*, des moyens *matériels*, des moyens *mixtes*; — 1238. la bonté de ces moyens est relative à la situation de la société. — 1239. La séparation des pouvoirs ne produit pas toujours un véritable bien. — 1240. Vraies idées sur la séparation des pouvoirs. — 1241. Preuves de *fait*; les pouvoirs se séparent dans l'ordre purement naturel; — 1242. ils se réunissent dans l'ordre social restauré par le christianisme; — 1243. ils tendent à se diviser, quand on diminue la force de l'élément religieux. — 1244. Raisons intrinsèques de cette vérité. — 1245. Résumé de notre théorie sur la nécessité de la séparation des pouvoirs, — 1246. et sur le mode de séparation.

1231. La théorie de la séparation et de la division des pouvoirs politiques découle nécessairement des considérations que nous avons faites sur leur nature (*a*). Montesquieu dit quelque part qu'il n'y a point de liberté quand, dans la même personne ou dans le même corps, le pouvoir législatif se trouve réuni au pouvoir exécutif et au pouvoir judiciaire; et il s'efforce de prouver son assertion par la tendance envahissante qui est dans la nature même de tout pouvoir (*b*). Ce publiciste semble ne faire aucune attention à la puissance de la raison et de la conscience qui peut, sans aucun doute, modérer et contenir dans de justes bornes cette funeste tendance; la raison, qui est la faculté distinctive et le plus noble attribut de l'homme, doit avoir sa place dans la combinaison des forces motrices de la société (*c*); devant

(*a*) *Esame critico*, p. I, c. 10, et p. II, c. 3, § 3 à 7.

(*b*) *Esprit des lois*, liv. XI, c. 6. — Romagnosi dit que « les distinctions de Montesquieu sont plus logiques que réelles ; que cette séparation des pouvoirs établit une dualité également funeste à la théorie et à la pratique, et qu'elle offre une foule d'inconvénients. » (*Istit. di civ. filosof.*, lib. VII.)

(*c*) Nous n'examinerons pas ici en détail la théorie de Montesquieu ; il nous suffit de renvoyer pour cela à un ami du président du parlement de Bordeaux, incrédule comme lui, et qui par là même ne peut être suspecté de partialité ; nous donnons à la note CXV, le jugement qu'Helvétius a porté sur cette théorie dans une lettre écrite à l'auteur même de l'*Esprit des lois*.

nous borner aux considérations les plus générales, nous dirons, en peu de mots, ce qu'il y a de vrai dans le système de Montesquieu et ce qu'il renferme de faux et d'erroné.

1232. Une première remarque à faire, c'est que la théorie qui, d'après Montesquieu, serait une loi essentielle de toute constitution sociale, n'est, en réalité, qu'une manière toute particulière de satisfaire à la loi universelle de la justice sociale, qui exige que l'autorité gouverne pour le bien commun (426). Montesquieu suppose ce premier principe, cet axiome ; mais il ajoute qu'il est impossible qu'une seule personne ou un seul corps moral puisse gouverner pour le bien commun, quand elle réunit dans sa main tous les pouvoirs ; et le publisciste français en conclut que les pouvoirs politiques doivent être divisés. Il aurait dû donner à son raisonnement une forme moins universelle et dire que, dans bien des cas, l'homme abuse de son autorité quand elle est trop grande, et que, par conséquent, dans bien des cas aussi, la division des pouvoirs sera utile à la société ; c'est là l'idée vraie, et c'est aussi le moyen de reconnaître la légitimité des diverses formes politiques. Mais, comme le dit Helvétius, son ami, Montesquieu a été séduit par l'exemple du gouvernement anglais qu'il a voulu étendre à tous les gouvernements quelconques ; de là vient qu'il est tombé dans deux erreurs manifestes : l'une, qu'il n'y a pas de garanties possibles dans un gouvernement où l'autorité est concentrée dans une même personne ou un même corps ; l'autre, que l'autorité peut exister sans être ainsi concentrée dans un corps ou dans un individu.

1233. Pour qu'il ne puisse y avoir aucune garantie quand les pouvoirs sont concentrés, il faut que, de sa nature, la concentration des pouvoirs amène l'abus et l'excès de l'autorité ; or, ces abus, ces excès ne sont pas absolument nécessaires, de l'aveu même de nos adversaires ; donc, il peut y avoir des exceptions à la règle qu'ils posent eux-mêmes, il peut y avoir des garanties. Que si elles peuvent exister, comme elles existent réellement dans bien des cas, on peut aussi, dans bien des cas, être *moralement* certain de la conduite *habituelle* d'une personne ou d'un corps. Et, en effet, les enfants ne sont-ils pas généralement en sûreté au sein de la famille, bien que les trois pouvoirs soient concentrés dans l'autorité parternelle (*a*)? Il est vrai que cette garantie des enfants est surtout fondée sur l'amour paternel ; mais, quelle qu'en soit ici la cause, le fait est certain, et dès que nous avons un fait, nous pouvons nier la *généralité* de la théorie de Montesquieu ; il y a, d'ailleurs, dans l'autorité souveraine, d'autres mobiles de justice et d'intérêt qui remplacent avantageusement l'amour et la tendresse du père, et qui peuvent ainsi donner aux sujets une certitude morale que leurs droits ne seront pas violés. Romagnosi va trop loin quand il dit que les hommes publics ne sont pas retenus par les considérations qui retiennent les particuliers dans leurs relations privées (*b*). Si le souverain n'est pas retenu par les liens du sang, les sujets ne le sont pas non plus ;

(*a*) Bentham, *Œuvres*, t. II, p. 249. (*b*) *Istit. di civ. filosof.*, lib. VI, p. 481.

les sujets sont plus disposés que les enfants à la révolte, et voilà pour les souverains un motif de crainte et de modération (*a*). De plus, les sujets sont nombreux, ils sont indépendants quant à leur existence, ils n'ont pas avec le souverain des rapports journaliers : voilà autant de circonstances qui diminuent la probabilité de l'excès de pouvoir, et garantissent moralement et habituellement les droits des sujets. Enfin, on ne peut méconnaître la force des sentiments innés de justice naturelle et de bienfaisance dans un souverain qui n'a aucun intérêt à violer le droit d'autrui (478). Nous parlons ici de garanties *habituelles* et *morales ;* car il ne peut jamais y en avoir d'autres dans les sociétés humaines, l'homme étant un être libre et naturellement faible...

Les faits confirment notre raisonnement : dans une foule de gouvernements absolus (*b*), les sujets sont paisibles et heureux, parce qu'ils savent que le souverain n'a aucun intérêt à les vexer, et que, par conséquent, il ne les vexera pas. M. Cousin lui-même avoue que, de nos jours, les gouvernements absolus agissent avec autant de justice que s'ils étaient constitutionnels ; mais il se trompe en disant que cette modération doit être attribuée à l'existence et à l'influence des Etats constitutionnels ; je crois plutôt que, dans les uns et dans les autres, la modération vient surtout des progrès de la raison publique et de l'éducation ; les gouvernements constitutionnels sont, eux aussi, infiniment plus modérés que dans les anciens temps, où leurs formes exprimaient, comme dans tous les autres Etats, la rudesse et la grossièreté des mœurs de l'époque. La première des deux assertions de Montesquieu est donc erronée ; la liberté et ses garanties peuvent exister même avec la concentration des pouvoirs dans un individu ou dans un corps moral.

1234. Nous sommes heureux qu'il en soit ainsi : car si la proposition de Montesquieu était vraie, toute liberté aurait disparu de dessus la terre, par la raison que le *gouvernement n'est possible qu'à la condition que les pouvoirs soient unis et concentrés ;* c'est ce que le publiciste français a nié dans la seconde erreur que nous avons relevée (1233). Montesquieu lui-même est obligé de le supposer implicitement, en disant que, dans le gouvernement constitutionnel, les trois pouvoirs sont *forcés d'aller de concert*. Et, en effet, que deviendrait une société sans *harmonie*, sans *unité?* et comment peut-il y avoir unité, si les pouvoirs divisés ne se concentrent pas? ainsi, il faut que les éléments divisés se combinent et se réunissent dans une certaine unité, si l'on ne veut pas que la société se dissolve. Or,

(*a*) *Esame critico*, p. I, cap. 10, § 3.

(*b*) « Quand on songe que la puissance du despote pour faire le bien, n'est pas moindre que celle de faire le mal, on ne peut s'étonner du beau tableau que présente l'histoire de l'état florissant de quelques monarchies à certaines époques... s'il avait plu à la Providence d'envoyer aux hommes un oracle qui appellerait toujours le plus sage et le meilleur, le philosophe lui-même ne rougirait peut-être pas de se déclarer le défenseur du pouvoir arbitraire. » Heeren, *Politique et commerce des peuples de l'antiquité*, trad. Suckau, t. I, 2e sect., ch. 2, p. 463. Paris, Didot, 1830.

cette unité est une sorte d'être moral, de corps moral, qu'on appelle *la société gouvernante;* sans cette unité de la personne gouvernante, la société est impossible (441). Si donc nous devrions admettre avec Montesquieu que « tout serait perdu si le *même corps* exerçait les trois pouvoirs (*a*), » nous devrions admettre qu'il n'y a plus de liberté sur la terre, car il est impossible que celui qui *en définitive gouverne souverainement*, ne soit ni *un* individu, ni *un* corps moral; le gouvernement pourra appartenir à plusieurs individus ou à plusieurs corps, mais *en dernière analyse*, il faut toujours que le multiple se réduise à l'unité, il faut qu'il y ait *un seul corps* de gouvernants (*b*).

1235. Montesquieu nous dira peut-être que tout ce qu'il veut, c'est que dans ce corps de gouvernants, les attributions, les fonctions soient conférées à des corporations ou à des individus divers; que cela constitue la *liberté civile;* que les fonctions, ainsi séparées, ne peuvent se combiner et s'unir que dans une chose évidemment utile à tous, et que de cette manière nous obtenons toujours le bien commun. Nous sommes d'accord, pourvu que l'on veuille entendre par *bien commun*, le bien des gouvernants, des hommes puissants qui sont toujours en minorité dans une société (506) (*c*). Mais le bien de la justice, qui est le vrai bien commun, l'utilité des plus faibles et du plus grand nombre, le bien commun des gouvernés, ne sera pas obtenu nécessairement par cette division des fonctions politiques; il ne peut l'être que par la rectitude de volonté des gouvernants (*d*).

Nous sommes loin de vouloir nier que cette division des pouvoirs publics ne produise très-souvent d'excellents résultats (1068 et suiv.); mais nous nions que cette division doive exister partout et toujours, que toujours il en résulte le bien commun, et qu'il n'y ait d'autre division de pouvoirs que celle que nous propose Montesquieu; le bien commun ne sera pas mieux procuré par trente mille personnes entre lesquelles les pouvoirs sont divisés, que par trente mille personnes qui toutes ensemble possèdent tous les pouvoirs; les pouvoirs divisés peuvent se réunir pour tyranniser les faibles, tout aussi bien que les pouvoirs qui sont déjà concentrés dans les mêmes mains (*e*).

1236. Ainsi, prise dans toute sa généralité, la théorie de Montesquieu est erronée; pour la réduire à l'exacte vérité, il faut l'appliquer aux cas

(*a*) *Esprit des lois*, liv. XI, ch. 6. *De la constitution d'Angleterre.*

(*b*) « Il faut toujours reconnaître une autorité supérieure qui ne reçoit pas la loi et qui la donne. » Bentham, *Œuvres*, t. I, p. 231. — Romagnosi avoue que Montesquieu substitue à la vraie unité sociale le *dualisme* des manichéens : « la parola : *bilancia dei poteri* contrastanti non sottomessi ad un poter centrale che li predomini, è un contrasenso che sovverte ogn'idea di politico governo. » *Istituz. di civ. filosof.*, t. I, p. 483.

(*c*) C'est ainsi qu'à Athènes et à Rome, des millions d'esclaves étaient sacrifiés au *bien commun* de quelques milliers de citoyens; en Irlande, 7 millions de catholiques sont sacrifiés au bien commun d'un demi-million d'anglicans; dans les constitutions mazziniennes, des peuples entiers seraient sacrifiés au bien commun de quelques factieux.

(*d*) Voir l'*Esame critico*, p. I, cap. I, § 94.

(*e*) « Dans les républiques d'Italie, où ces pouvoirs sont unis, la liberté se trouve moins que dans nos monarchies. » *Esprit des lois*, liv. XI, c. 6.

particuliers où il peut être utile que les pouvoirs politiques soient divisés entre plusieurs personnes; on peut même généraliser un peu ces cas particuliers, et les ramener scientifiquement à une catégorie théorique. A le bien considérer, le système de Montesquieu est erroné, parce que ce publiciste n'a vu dans l'autorité que le seul élément *matériel*, en négligeant complétement l'élément de la *conscience* (1231); l'*Esprit des lois* est empreint à chaque page du sensualisme qui dominait en France au dernier siècle [LXV, LXXXV]; cela vient de ce qu'il ne fait attention qu'à l'ordre matériel et traite de sublimes rêveries toutes les considérations de l'ordre moral. Quant à nous, tâchons d'unir l'un et l'autre élément, en donnant à chacun d'eux la juste part d'influence qui lui revient dans l'organisation des sociétés. Voici comment on pourrait modifier la formule de Montesquieu : Il ne peut y avoir de vraies garanties dans une société, à moins que la force matérielle ne soit subordonnée à la force morale; et, par conséquent, un gouvernement ne sera parfait que lorsque l'élément matériel sera parfaitement subordonné à l'élément moral.

1237. Il y a deux manières de réaliser cette subordination : ou par la soumission volontaire du possesseur de la force matérielle à la force morale du droit; ou bien, en forçant le souverain à agir, même malgré lui, conformément au droit. On obtiendra le premier résultat en faisant en sorte que l'autorité soit toujours guidée par la lumière de la vérité et par la rectitude de la justice; on parviendra au second résultat en opposant aux mauvaises passions du gouvernement d'autres passions égales et contraires. Il y a donc deux grandes tendances extrêmes dans la manière d'organiser les pouvoirs politiques; ces deux tendances correspondent aux grandes écoles philosophiques, à l'idéalisme et au sensualisme, aux deux éléments de la nature humaine, à l'esprit et à la matière; et comme la perfection de la nature humaine résulte de la parfaite combinaison de ces deux éléments dans un seul sujet; de même aussi la perfection de la philosophie réside dans cette théorie du juste milieu qui unit ensemble les deux éléments, et la perfection de l'organisme politique consistera dans l'exacte coordination des deux influences (732).

1238. Il y a néanmoins une grande différence entre la théorie philosophique et l'organisation gouvernementale; la théorie a pour objet la recherche du vrai, l'organisation a pour but la réalisation du bien; dans la théorie, l'homme travaille en maître absolu sur ses propres idées; dans l'organisation réelle, il travaille en simple directeur sur les volontés des autres; dès qu'on a reconnu le vrai, on peut y adhérer; mais il ne suffit pas de connaître le bien, pour le réaliser; cette réalisation dépend encore des dispositions accidentelles des volontés qu'on doit gouverner; la théorie philosophique sera parfaite quand elle sera *absolument* conforme à la vérité; l'organisation politique sera parfaite quand, outre la volonté de procurer le bien-être social, elle saura adapter parfaitement les formes gouvernementales aux forces présentes de la société qui doit être organisée (1094).

Ainsi, dans une société où la conscience a encore une grande puissance, le

contrepoids des intérêts et des passions est moins nécessaire; au contraire, là où le pouvoir de la conscience est affaibli, les passions et les intérêts doivent être plus fortement équilibrés (842). Or, cet équilibre s'obtiendra plus facilement quand chacun des intérêts en présence aura une partie de l'autorité souveraine; de là vient que moins sera grand, dans un Etat, le pouvoir de la conscience, plus il sera nécessaire d'établir la division des pouvoirs politiques; et réciproquement, cette division sera d'autant moins nécessaire que la constitution de la société donnera une influence plus grande à la vertu et à la conscience.

On peut encore résoudre cette question de la division des pouvoirs en partant d'un autre principe : la société humaine doit nécessairement avoir deux éléments : l'*être* et l'*action*, c'est-à-dire la conservation et le progrès (310); on infère de là que la perfection de la société dépendra de la meilleure combinaison possible de ces deux éléments; or, l'autorité est l'élément conservateur, la multitude est l'élément progressif : c'est la nature même des choses (556); il faut donc que, dans leur association mutuelle, l'élément conservateur devienne progressif, et que l'élément progressif devienne conservateur; pour opérer cette combinaison, chacun de ces éléments doit abandonner à l'autre quelque chose de ses intérêts propres, car c'est par intérêt que l'autorité veut conserver, et que la multitude veut progresser; ce sacrifice des intérêts propres résultera de l'amour de l'ordre.

Plus l'amour de l'ordre sera grand, plus aussi la monarchie sera progressive, plus la démocratie deviendra conservatrice; et par un phénomène contraire, plus sera grande et vive la recherche de l'intérêt propre, plus il sera nécessaire d'établir une opposition, un contrepoids, afin d'exciter la monarchie au progrès, et de maintenir la démocratie dans la conservation de l'ordre; en tous cas, la conservation sans le progrès est encore préférable au progrès sans la conservation; car il faut exister avant que de pouvoir agir : *primum est esse, deindè operari.*

1239. On nous demandera peut-être pourquoi nous n'érigeons pas la séparation des pouvoirs en loi universelle, puisque nous avouons que cette loi est utile et favorable à la société; quel mal y aurait-il, même pour le peuple qui obéit à la loi morale, à la loi de la conscience, d'être encore excité au bien par l'impulsion de l'élément matériel? Nous avouons volontiers qu'une certaine séparation des pouvoirs politiques non-seulement est convenable et légitime, mais qu'elle est même nécessaire et dans la nature de la société; cela résulte évidemment des principes que nous avons établis et des faits que nous avons constatés (691, 1106 et suiv.). Mais il faut considérer que tout ce qu'on donne à cette nécessité d'une opposition, d'une garantie, on l'ôte à l'*unité*, qui est un élément constitutif essentiel et qui forme l'*être* même de la société (455 et suiv.). La séparation des pouvoirs est, *de sa nature*, un mal social; elle ne devient un *bien* qu'autant qu'elle est nécessaire pour empêcher de plus grands maux; par conséquent, toute séparation des pouvoirs qui n'est pas nécessaire est un vrai mal, et ne peut être admise dans

une *parfaite* organisation politique (*a*). On voit donc que si nous venons d'accorder que la société n'existe pas sans une certaine division des pouvoirs, c'est précisément parce que la nature humaine est imparfaite, et que cette imperfection de l'homme ne permet pas de donner aux sociétés humaines une organisation absolument parfaite.

1240. Si l'on prend la peine d'étudier cette théorie et les raisons que nous venons d'exposer, on y trouvera peut-être avec la solution de la difficile question de la *division des pouvoirs*, l'explication raisonnée du développement historique de cette même question.

En effet, quand on pose la question d'une manière générale et qu'on demande s'il est nécessaire, pour le bonheur des peuples, que les pouvoirs politiques soient divisés; la réponse la plus générale qu'on puisse donner est, que cette division sera d'autant plus opportune et plus nécessaire que le possesseur unique de l'autorité sera plus facilement exposé à violer la raison et le droit. En appliquant ce principe général à la réalité, voici les conséquences qui en découlent : le gouvernement de l'Etre infini est d'autant plus parfait qu'il est plus absolu : le gouvernement d'un scélérat sera d'autant meilleur qu'il sera plus limité; l'autorité d'un homme livré à la faiblesse native de la nature humaine et que peuvent entraîner toutes les passions humaines, devra être bornée par un grand nombre de liens et d'entraves, afin que le souverain soit comme forcé de marcher dans la voie droite; enfin, l'autorité d'un homme perfectionné par tous les moyens naturels d'une bonne éducation et par les moyens surnaturels de la religion, aura moins besoin d'être contenue; c'est lui-même qui tout le premier et spontanément se donnera un frein et retiendra son autorité dans de justes limites.

1241. Examinons maintenant, à la lumière de ces principes, quelles ont été les vicissitudes historiques de la division des pouvoirs. Nous voyons d'abord l'autorité non divisée dans la société patriarcale : elle y est tempérée, dirigée par la religion primitive et par la tendresse paternelle; à mesure que la religion perd de son empire, la division des pouvoirs s'établit de plus en plus chez les peuples civilisés, dans les monarchies comme dans les républiques; cette division procure pendant quelque temps un certain repos aux nations; peu à peu la communauté des intérêts unit les pouvoirs et forme un seul corps de gouvernants; cette prépondérance exige de nouvelles garanties et de nouvelles subdivisions (1234); cette tendance devient de plus en plus démocratique; elle amène l'*anarchie* qui, parvenue à son comble, produit nécessairement la réaction du *despotisme*.

1242. Mais sur une terre sainte et bénie apparut un jour la *Justice* : avec elle naquit une monarchie d'un nouveau genre, une monarchie parfaite, basée sur l'*infaillible* vérité d'un enseignement divin et sur les saintes lois

(*a*) « Le caractère dominant de la barbarie, c'est la prédominance de l'individualité... l'empire des volontés et la lutte des forces individuelles, c'est le grand fait de la société barbare... la société consiste essentiellement dans la portion d'existence que les hommes mettent en commun et par laquelle ils vivent sous les mêmes lois ; c'est là, à proprement parler, le fait social. » Guizot, *Cours d'hist. de la civilis.*, etc., leç. 41.

d'une indéfectible autorité; cette monarchie spirituelle, c'est l'Eglise chrétienne. En posant sur le front d'un homme faible et pécheur la triple couronne du pontificat suprême, Dieu a voulu tempérer le plus auguste des pouvoirs de la terre par un certain mélange de formes aristocratiques; car tel est, d'après l'avis des plus grands théologiens, le caractère propre du gouvernement ecclésiastique (616). Les peuples qui se rangèrent par la foi et la charité sous l'autorité de cette société universelle, apprirent d'elle et furent persuadés qu'il peut exister une conscience dominatrice des passions et régulatrice des gouvernements; de cette persuasion universelle, et par le consentement même des peuples, naquirent les monarchies catholiques, qui se développèrent tout d'abord sous l'influence de la foi chrétienne. Les peuples avaient confiance dans leurs souverains, ils avaient confiance dans la religion commune au prince et aux peuples, ils avaient confiance dans le Père commun de tous les fidèles, qui déclarait le droit et faisait la loi aux souverains comme aux sujets, c'est le temps où la croix domine en souveraine : la couronne des rois, la force irrésistible de leur sceptre est soumise à une puissance morale, distincte de la puissance temporelle; c'est l'époque des rois qui se sanctifient sur le trône, des gouvernements chrétiennement absolus et des peuples dévoués à leurs souverains (*a*).

1243. Peu à peu les princes veulent se soustraire à l'influence du Pasteur suprême et au pouvoir moral de la conscience; ils semblent viser à la complète indépendance dans le *fait* d'abord; puis ils érigent cette indépendance en système. Mais en même temps les peuples commencent à se défier de leurs souverains et à réclamer de plus en plus, comme une garantie contre l'injustice, la séparation des pouvoirs; ce furent surtout les peuples qui *protestèrent* avec le plus de force contre la foi et la sainteté du catholicisme, qui se montrèrent les plus ardents à réclamer des garanties par le moyen de la séparation et de la subdivision des pouvoirs; les fautes et les abus de l'autorité provoquèrent, à chaque instant, de nouvelles réclamations qui ont pu être quelquefois étouffées par la force, mais qui ne continuèrent pas moins de subsister et d'aspirer sans cesse à de nouveaux changements.

1244. Ces aspirations sont irréalisables, si elles prétendent trouver un moyen *artificiel* qui puisse faire que celui qui gouverne individu ou corps, n'ait pas de passions, ou qu'ayant des passions, il ne veuille pas les satisfaire, ou du moins qu'il ne fasse pas sans cesse de nouveaux efforts pour agrandir sa puissance et assouvir ses passions (1030, 1229). D'un autre côté, cependant, ces tendances se comprennent et s'expliquent par le désir qu'ont les peuples de procurer quelque soulagement, quelque trêve à leurs maux; elles doivent engager l'autorité légitime à séparer elle-même et à délimiter ses propres pouvoirs. Mais il est fort difficile qu'une autorité qui

(*a*) M. Guizot semble oublier ou ne pas comprendre l'influence de cette réciproque confiance des gouvernants et des gouvernés, quand il range parmi « les mauvais principes qui ont joué un grand rôle dans notre civilisation, la séparation des gouvernants et des gouvernés, la tentative de fonder l'indépendance des gouvernants, d'imposer des lois aux gouvernés sans la libre acceptation de leur raison, etc. » *Civilis europ.*, leç. 2.

n'a pas de principes religieux, veuille ainsi d'elle-même se diviser, se limiter; quand les principes religieux sont en vigueur dans une société, le peuple ne réclame guère la séparation des pouvoirs politiques : il semble, au contraire, vouloir rendre le pouvoir plus absolu, à mesure qu'il se montre plus bienfaisant [LV]; de son côté, le souverain se plaît à diviser *de fait*, le pouvoir si entier, si absolu qu'il possède *de droit;* avant d'établir une loi, il prend l'avis de ses conseillers; il confie à des délégués l'exécution de ses ordres; il a soin d'opposer lui-même d'avance des obstacles insurmontables aux surprises de la passion et de l'intérêt (1100).

1245. Nous sommes donc en droit de conclure que la *division* des pouvoirs est le gouvernement de l'humanité déchue; l'*unité* des pouvoirs est celui de l'humanité dans son état primitif et parfait; la *tendance vers l'unité* politique est la marche naturelle de l'humanité réparée par une vertu divine. La *division*, qui est un effet des vices de l'homme, est au fond un principe de destruction sociale, mais un principe opposé à un autre principe de destruction plus rapide et plus funeste, au despotisme; l'*unité* est évidemment l'effet immédiat de la nature intelligente, spirituelle, et, par conséquent, un principe de perfection sociale; la *tendance* vers l'unité est l'effet naturel de l'état présent de l'humanité qui est tout à la fois influencé par un principe de vie et par un principe de corruption, par l'intelligence et par la matière; c'est une tendance politique diversement applicable d'après les circonstances et d'après le mouvement de la société, qui semble continuellement osciller entre le bien honnête et le bien sensible.

C'est là, ce me semble, le véritable point de vue sous lequel on doit envisager la théorie générale de la division des pouvoirs politiques; ce point de vue, on le voit, est très-différent des considérations étroites de l'ingénieux publiciste du XVIIIe siècle. Montesquieu, nous l'avons vu, donne beaucoup trop à l'élément matériel, à l'élément local et temporaire, à cet élément qui contribua beaucoup à la décadence politique de la France au siècle dernier.

1246. Ce manque de largeur dans les vues et de profondeur dans les idées, a fait aussi que ce publiciste n'a pu apercevoir que trois formes de pouvoirs politiques, et qu'il a cru voir l'esclavage partout où ces formes ne sont pas séparées. Toute la suite de ce livre a dû montrer à l'évidence que, rationnellement, ces formes sont au nombre de quatre : le pouvoir constituant, le pouvoir délibératif, le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif. Ces quatre grands pouvoirs politiques peuvent se combiner de diverses manières et donner encore de nombreuses subdivisions, comme nous l'avons indiqué : il peut y avoir l'organisation des personnes et celle des choses; il y a le droit de pétitionnement et celui d'inspection; la législation civile et la législation criminelle, les différentes administrations civiles, judiciaires, militaires, etc., etc.; toutes ces administrations peuvent être organisées et combinées de mille manières différentes. L'examen de toutes les combinaisons possibles, celui de toutes les combinaisons réelles que nous présente l'histoire, est un sujet d'études aussi intéressant qu'utile; c'est à l'historien

et au publiciste qu'il appartient de le traiter. Le moraliste doit se contenter d'étudier la *théorie générale* des pouvoirs politiques, en se basant sur les idées nécessaires et sur les faits naturels; il doit faire abstraction de toutes les coutumes, de toutes les institutions particulières de telle ou de telle nation, et se borner à l'examen *théorique* des relations mutuelles des différents pouvoirs. C'est la tâche que nous avons entreprise : si nos efforts n'ont pas toujours réussi, nous serions trop heureux d'avoir éclairci, peut-être, l'un ou l'autre point obscur; nous laissons volontiers à de plus habiles que nous la noble et difficile entreprise de débrouiller en détail le vaste chaos du droit politique et d'en faire disparaître toutes les obscurités.

FIN DU TOME PREMIER.

TABLE DES MATIÈRES.

CHAPITRE III.

DE LA LIBERTÉ.

CHAPITRE IV.

DU SENS MORAL ET DE SES PRINCIPES.

CHAPITRE V.

APPLICATION DU SENS MORAL. — CONSCIENCE.

CHAPITRE VI.

AUTRES JUGEMENTS DU SENS MORAL.

CHAPITRE VII.

TENDANCES QUI RÉSULTENT DE LA PERFECTION : LA VOLONTÉ, LES PASSIONS, LES HABITUDES.

CHAPITRE VIII.

MORALITÉ DES ACTES HUMAINS.

CHAPITRE IX.

DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS DIEU.

CHAPITRE X.

DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS LUI-MÊME.

LIVRE DEUXIÈME.

THÉORIE DE L'ÊTRE SOCIAL OU DE LA SOCIÉTÉ

CHAPITRE I.

NATURE DE LA SOCIÉTÉ.

CHAPITRE II.

ORIGINE DE LA SOCIÉTÉ.

CHAPITRE III.

DE LA JUSTICE ET DU DROIT SOCIAL.

CHAPITRE IV.

DES DROITS ET DES DEVOIRS SOCIAUX EN GÉNÉRAL.

CHAPITRE V.

DE L'AUTORITÉ.

CHAPITRE VI.

DE LA SOCIÉTÉ CONSIDÉRÉE DANS SON ÉLÉMENT CONCRET ; SA NATURE, SON ORIGINE.

CHAPITRE VII.

DE L'AUTORITÉ CONSIDÉRÉE DANS SON ÉLÉMENT CONCRET.

CHAPITRE VIII.

DES DEGRÉS DE L'AUTORITÉ, DE LA SOUVERAINETÉ.

CHAPITRE IX.

DÉVELOPPEMENT DE LA SOCIÉTÉ, SES DIFFÉRENTES FORMES.

CHAPITRE X.

DU CONTRAT SOCIAL.

CHAPITRE XI.

RÉSUMÉ DE LA THÉORIE DE L'ÊTRE SOCIAL.

LIVRE TROISIÈME.

DE L'ACTION DE L'HOMME DANS LA FORMATION DE LA SOCIÉTÉ.

CHAPITRE I.

PROBLÈME FONDAMENTAL.

CHAPITRE II.

LOIS QUI PRÉSIDENT A LA FORMATION DES SOCIÉTÉS NATURELLES.

CHAPITRE III.

LOIS QUI PRÉSIDENT A LA FORMATION DES SOCIÉTÉS VOLONTAIRES.

ARTICLE I.

LOIS GÉNÉRALES.

ARTICLE II.

SOCIÉTÉS VOLONTAIRES ÉGALES.

ARTICLE III.

SOCIÉTÉS VOLONTAIRES INÉGALES.

CHAPITRE IV.

LOIS QUI PRÉSIDENT A LA FORMATION DES SOCIÉTÉS OBLIGATOIRES.

ARTICLE I.

SOCIÉTÉS OBLIGATOIRES EN GÉNÉRAL.

ARTICLE II.

SOCIÉTÉS ÉTABLIES PAR LA VIOLENCE.

CHAPITRE V.

DES GOUVERNEMENTS DE FAIT.

ARTICLE I.

NATURE ET LOIS DE CES GOUVERNEMENTS.

ARTICLE II.

DÉVELOPPEMENT PROGRESSIF DES GOUVERNEMENTS DE FAIT.

CHAPITRE VI.

DEGRÉS DE SUBORDINATION ENTRE PLUSIEURS SOCIÉTÉS.

ARTICLE I.

NATURE DES SOCIÉTÉS SUBORDONNÉES.

ARTICLE II.

LOIS QUI RÈGLENT LES RELATIONS MUTUELLES DES SOCIÉTÉS SUBORDONNÉES.

ARTICLE III.

RÉSUMÉ DU TROISIÈME LIVRE.

LIVRE QUATRIÈME.

DES LOIS QUI RÈGLENT L'ACTION D'UNE SOCIÉTÉ DÉJA FORMÉE.

CHAPITRE I.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR L'ACTION D'UNE SOCIÉTÉ DÉJA CONSTITUÉE.

CHAPITRE II.

DE L'ACTION CIVILE DE LA SOCIÉTÉ.

ARTICLE I.

DE LA MATIÈRE SUR LAQUELLE S'EXERCE L'ACTION CIVILE DE LA SOCIÉTÉ.

ARTICLE II.

COMMENT S'EXERCE L'ACTION CIVILE DE LA SOCIÉTÉ.

CHAPITRE III.

DU DEVOIR DE LA PROTECTION CIVILE.

ARTICLE I.

DIVISION.

ARTICLE II.

PROTECTION CONTRE NOS ENNEMIS DANS L'ORDRE PHYSIQUE.

§ 1.

ENNEMIS ORDINAIRES.

§ 2.

ENNEMIS ACCIDENTELS DANS L'ORDRE PHYSIQUE.

§ 3.

PROTECTION SOCIALE CONTRE LA MORT.

ARTICLE III.

PROTECTION SOCIALE CONTRE NOS ENNEMIS DANS L'ORDRE MORAL.

§ 1.

QUELS SONT CES ENNEMIS.

§ 2.

FONDEMENTS DU DROIT PÉNAL.

§ 3.

DE LA FIN DE LA PEINE ET DE SES PROPORTIONS.

§ 4.

DE LA PEINE DE MORT.

§ 5.

RÉSUMÉ DE LA THÉORIE PÉNALE.

§ 6.

DES MESURES PRÉVENTIVES CONTRE LES DÉLITS.

CHAPITRE IV.

L'ACTION SOCIALE PRINCIPE DE LA PERFECTION CIVILE DE LA SOCIÉTÉ.

ARTICLE I.

DE LA PERFECTIBILITÉ HUMAINE CONSIDÉRÉE COMME SOURCE DE DEVOIR SOCIAL.

ARTICLE II.

DEVOIRS DE LA SOCIÉTÉ PAR RAPPORT AU PERFECTIONNEMENT INTELLECTUEL DE SES MEMBRES.

§ 1.

PERFECTIONNEMENT INTELLECTUEL RELATIVEMENT AU SOUVERAIN BIEN.

§ 2.

DU PERFECTIONNEMENT DE L'INTELLIGENCE PAR RAPPORT A LA CONNAISSANCE DES BIENS PARTICULIERS.

ARTICLE III

PERFECTIONNEMENT DE LA VOLONTÉ SOCIALE.

§ 1.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

§ 2.

MANIÈRES DE PERSUADER LA PRATIQUE DU BIEN, EN LE PRÉSENTANT A L'INTELLIGENCE, A L'IMAGINATION, A LA SENSATION.

§ 3.

DE L'OBJET PRINCIPAL DU PERFECTIONNEMENT DE LA VOLONTÉ.

ARTICLE IV.

DU PERFECTIONNEMENT DE L'ORDRE MATÉRIEL.

CHAPITRE V.

RÉSUMÉ DU LIVRE QUATRIÈME.

LIVRE CINQUIÈME.

DES LOIS QUI RÈGLENT L'ACTION POLITIQUE DE LA SOCIÉTÉ.

CHAPITRE I.

DU VÉRITABLE POSSESSEUR DES DROITS POLITIQUES.

ARTICLE I.

DIVISION.

ARTICLE II.

DU POSSESSEUR DES DROITS POLITIQUES DANS UNE SOCIÉTÉ PAISIBLE.

ARTICLE III.

DES DROITS POLITIQUES DANS UNE SOCIÉTÉ BOULEVERSÉE.

§ 1.

ÉTAT DE LA QUESTION, OPINIONS DIVERSES.

§ 2.

OPINION DE L'AUTEUR SUR LA QUESTION SPÉCULATIVE.

§ 3.

QUESTION PRATIQUE CONSIDÉRÉE RELATIVEMENT AU SUJET EN GÉNÉRAL.

§ 4.

QUESTION PRATIQUE CONSIDÉRÉE RELATIVEMENT AU SUJET EN PARTICULIER.

CHAPITRE II.

DES DROITS POLITIQUES EN GÉNÉRAL. LEUR CLASSIFICATION RAISONNÉE.

CHAPITRE III.

LOIS MORALES DU POUVOIR CONSTITUANT.

ARTICLE I.

DE L'UNITÉ POLITIQUE, INTELLECTUELLE ET MORALE.

ARTICLE II.

DE L'UNITÉ POLITIQUE MATÉRIELLE.

CHAPITRE IV.

LOIS MORALES DU POUVOIR DÉLIBÉRATIF.

ARTICLE I.

DEVOIRS PAR RAPPORT AU PREMIER PRINCIPE DE L'ORDRE POLITIQUE.

ARTICLE II.

COMMENT LE POUVOIR DÉLIBÉRATIF DOIT APPLIQUER LE PREMIER PRINCIPE DE L'ORDRE POLITIQUE.

CHAPITRE V.

LOIS MORALES DU POUVOIR LÉGISLATIF.

ARTICLE I.

DIVISION.

ARTICLE II.

DES CONDITIONS REQUISES DANS UNE LOI.

§ 1.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

§ 2.

CONDITIONS DE LA LOI CONSIDÉRÉES DANS LEUR RELATION AVEC LA FIN.

§ 3.

CONDITIONS DE LA LOI QUI DÉPENDENT DE L'AUTORITÉ.

§ 4.

CONDITIONS DE LA LOI QUI DÉPENDENT DU SUJET.

ARTICLE III.

DE L'ORGANISATION DU POUVOIR LÉGISLATIF.

CHAPITRE VI.

LOIS MORALES DU POUVOIR EXÉCUTIF.

ARTICLE I.

DIVISION.

ARTICLE II.

CONSIDÉRATIONS MORALES SUR L'EXTENSION ET L'ORGANISATION DE LA POPULATION.

§ 1.

DE LA POPULATION NOMBREUSE.

§ 2.

DE L'ÉMIGRATION.

§ 3.

ORGANISME DU CORPS SOCIAL.

ARTICLE III.

DE LA RICHESSE SOCIALE.

§ 1.

DU TERRITOIRE.

§ 2.

DE LA RICHESSE MOBILIÈRE EN GÉNÉRAL.

§ 3.

DES PRODUCTIONS ET DES CONSOMMATIONS PUBLIQUES.

ARTICLE IV.

DU POUVOIR JUDICIAIRE.

§ 1.

EN QUI RÉSIDE LE POUVOIR JUDICIAIRE.

§ 2.

ORGANISATION DU POUVOIR JUDICIAIRE.

ARTICLE V.

DE LA FORCE PUBLIQUE.

CHAPITRE VII.

DE LA SÉPARATION DES POUVOIRS POLITIQUES.

Tournai, typ. Casterman.

